

شرح شريف للسيد السند علي المواقف للعلامة عضد الله
والدين عبسد الرحمن بن احمد الايحي القاسمي
من فضلاء عصره وفريده ماله نفعا
الله بهما واجزل المولى
مثنويات مؤلفهما

٢

فهرست الكتاب

١١	الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد	٤٦	المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم
١١	المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم	٥٠	عند الجمهور
٥٠	وفيه مقاصد	٥٤	المقصد الرابع في كيفية افادة النظر للعلم
١١	الاول تعريفه	٥٥	المقصد الخامس شرط النظر الخ
١٢	المقصد الثاني موضوع العلم	٥٦	المقصد السادس في معرفة الله تعالى
١٤	المقصد الثالث فائده	٦٣	المقصد السابع قد اختلف في اول واجب
١٥	المقصد الرابع مرتبته	٥٠	على المكلف
١٥	المقصد الخامس مسائله	٦٤	المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح
١٦	المقصد السادس تسميته	٥٠	يستلزم العلم
١٦	المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه	٦٥	المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة
٥٠	ثلاثة مذاهب	٥٠	النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج
١٦	المذهب الاول انه ضروري	٦٦	المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة
١٨	المذهب الثاني انه ليس ضروريا	٥٠	الدليل هل يغير العلم بالمدلول
١٨	المذهب الثالث انه نظري	٦٧	المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد
٢١	المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	٥٠	الاول في تحديده وتقسيمه
٢١	الاول التصور والتصديق	٦٧	المقصد الثاني المعروف يجب معرفته قبل
٢١	المقصد الثاني العلم الحادث ينقسم	٥٠	المعرف
٥٠	الى ضروري ومكتسب	٦٩	المقصد الثالث في الاستدلال اما بالقياس
٢٢	المقصد الثالث ان كلا من التصور	٥٠	او التمثيل او الاستقراء
٥٠	والتصديق بعضه ضروري الخ	٧٠	المقصد الرابع القياس صورته خمس
٢٣	المقصد الرابع في بعض مذاهب ضعيفة	٧١	المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية
٥٠	في هذه المسئلة وهي اربع مذاهب	٧٥	المقصد السادس في المقدمات
٢٣	المذهب الاول ان الكل ضروري	٧٨	المقصد السابع الدليل اما عقلي او نقلي
٢٤	المذهب الثاني ان التصور لا يكتسب بالنظر	٥٠	او مركب منهما
٢٨	المذهب الثالث ان ما اعتقده لازم	٧٩	المقصد الثامن الدلائل العقلية هل تفيد
٥٠	نحو اثبات الصانع الخ	٥٠	اليقين
٢٨	المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية	٨١	الموقف الثاني في الامور العامة وفيه
٢٩	الاول المعترفون بهما اي الحسيات	٥٠	مقدمة ومراد
٥٠	والبد يهيئات	٨١	المقدمة في قسمة المعلومات
٢٩	الثانية القادحون في الحسيات فقط	٨٣	المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه
٣٤	الثالثة القادحون في البد يهيئات فقط	٥٠	مقاصد
٤٢	الرابعة المنكرون لهما جميعا	٨٣	الاول في تعريفه اي الوجود
٤٣	المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل	٩٠	المقصد الثاني في انه مشترك
٥٠	المطلوب وفيه مقاصد الاول في تعريفه	٩٢	المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية
٤٦	المقصد الثاني انه ينقسم الى صحيح وفاسد	٥٠	او جزؤها او زائد عليه وفيه مذاهب

2271
502
751
(cont.)

(RECAP)

١٠٠	المقصد الرابع في الوجود الذهني	١٢٨	الاول في تصوراتها
١٠٣	المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز أم لا	١٢٩	المقصد الثاني ان هذه امور اعتبارية
١٠٣	المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا	...	لا وجود لها في الخارج
١٠٤	برهان التطبيق والنقض عليه	١٣١	في الفرق بين جهة القضية
١٠٧	في مجعولية الماهية	١٣٣	المقصد الثالث في ابحاث الواجب لذاته
١٠٧	خاتمة للمقصد السادس في معنى الشيء	١٣٤	المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته
١٠٩	المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين	١٣٥	بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه
١١٠	الموجود والمعدوم	١٣٦	شبه المنكرين عدة الخ
١١١	خاتمة للمقصد السابع في تفرعات القائلين	١٤٣	المقصد الخامس في ابحاث القديم
...	بالحال	١٤٨	المقصد السادس في ابحاث الحدوث
١١٢	المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد	١٤٩	في الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
١١٢	الاول في تميز الماهية عما عداها	١٥١	المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
١١٣	المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس	١٥١	الاول الوحدة تساو في الوجود
...	الى عوارضها	١٥٢	المقصد الثاني قد اختلف في وجودها
١١٤	المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة	١٥٣	المقصد الثالث مقابلة الوحدة والكثرة
١١٤	المقصد الرابع الماهية اما بسيطة	...	ليست ذاتية
...	او مركبة	١٥٥	المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع
١١٥	المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية	...	متخالفة بالماهية
...	المركبة	١٥٥	المقصد الخامس في اقسام الواحد
١١٦	المقصد السادس الماهيات هل هي مجعولة	١٥٧	المقصد السادس الوحدة تنوع الخ
...	أم لا	١٥٧	المقصد السابع الاثنان هما الغيران
١١٨	المقصد السابع للركب اما ذات واما صفة	١٥٩	المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
١١٨	المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية	١٦٠	المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق
...	مركبة اذا علم انها متشاركة	...	ثلاثة اقسام
١١٩	المقصد التاسع لابد في تركيب الماهية	١٦٣	المقصد العاشر كل تماثلين فانهما
...	من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض	...	لا يجتمعان
١٢٠	المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر	١٦٤	المقصد الحادي عشر المتقابلان لا يجتمعان
...	وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض	...	في زمان واحد
١٢١	بيان صحة الجمل	١٦٧	خاتمة التقابل بالذات انما هو بين السلب
١٢٤	المقصد الحادي عشر الماهية تقبل	...	والايجاب
...	الشركة دون التعين	١٦٧	المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه
١٢٦	المقصد الثاني عشر التعين ان علة بالماهية	...	مقاصد
...	اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصار	١٦٧	الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
...	نوعها في الشخص	...	ضروري
١٢٨	المرصد الثالث في الوجوب والامكان	١٧٠	المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعمل
...	والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد	...	بعقلين مستقلين

١٧٢	المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار	١٩٩	المقصد السابع ذهب الشيخ و متبعوه
...	متعددة الى مؤثر واحد بسيط	...	الى ان العرض لا يتبقى زمانين
١٧٤	المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون	٢٠٢	المقصد الثامن العرض الواحد لا يقوم
...	قابلا وفاعلا	...	بمحلي ضرورة
١٧٥	المقصد الخامس قال الحكماء القوة	٢٠٣	المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
...	الجسمانية لا تفيد اثر اخر متناه لا في المدة	٢٠٣	الاول الكم له خواص ثلاث
...	ولا في الشدة ولا في العدة	٢٠٥	المقصد الثاني في اقسامه
١٧٧	المقصد السادس الدور ممتنع	٢٠٥	المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية الخ
١٧٩	المقصد السابع العلة مع المعلول الخ	٢٠٧	المقصد الرابع الكم اما بالذات واما
١٧٩	المقصد الثامن التسلسل محال	...	بالعرض
...	لوجوه	٢٠٧	المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد
١٨٤	المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة	...	وفيه تفصيل الوحدة والكمية
...	وشرطها	٢٠٩	المقصد السادس انهم انكروا المقيدار
١٨٤	المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول	٢١٠	المقصد السابع انهم انكروا الزمان
...	على اصطلاح مثبتى الاحوال وفيه	٢١٦	المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه
...	مسائل	...	مذاهب
١٩٠	الموقف الثالث في الاعراض وفيه	٢١٩	المقصد التاسع في المكان
...	مقدمة و مراد	٢٢١	فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه
١٩٠	المقدمة في تقسيم الصفات	...	السطح الباطن من الخاوى
١٩١	المرصد الاول في انحاء الكلية وفيه	٢٢٣	الاحتمال الثاني انه بعد وجوده ينفذ فيه
...	مقاصد	...	الجسم
١٩١	الاول في تعريف العرض	٢٢٧	الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو
١٩٢	المقصد الثاني في اقسامه عند	...	الخلام
...	التكلمين	٢٣٣	المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة
١٩٢	المقصد الثالث في اقسامه عند	...	وفصول
...	الحكماء	٢٣٤	المقدمة في تعريف الكيف و اقسامه
١٩٣	في تفصيل المقولات	٢٣٥	الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة
١٩٦	المقصد الرابع في اثبات العرض	٢٣٥	وانواع الكيفيات خمسة
١٩٦	المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل	٢٣٥	النوع الاول للموسسات وفيه مقاصد
...	من محل الى محل	٢٣٦	الاول في الحرارة وفيها مباحث
١٩٧	المقصد السادس لا يجوز قياس العرض	٢٣٩	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة
...	بالعرض عند اكثر العلماء	...	وفيها مباحث

٢٤٠	تفسير السيلان	٢٦٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٢٤١	المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث	٢٦٦	انواع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها
٢٤٢	مبحث الجهات الست	...	مقصدان
٢٥٢	المقصد الرابع الصلابة واللين	٢٦٦	الاول ان اصولها تسعة
٢٥٢	المقصد الخامس الملاسة والخشونة	٢٦٩	المقصد الثاني هذه هي الطعوم البسيطة
٢٥٢	النوع الثاني المبصرات وفيه قسمان	...	ويتركب منها طعوم لانهاية لها
٢٥٣	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد	٢٧٠	النوع الخامس في الشمومات
٢٥٣	المقصد الاول قال بعض لوجود للون	٢٧٠	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي
٢٥٣	وقد يحدث البياض لوجوه خمسة	...	انواع
٢٥٥	المقصد الثاني قال ابن سينا الضوء شرط	٢٧٠	النوع الاول في الحياة وفيها مقاصد
...	وجود اللون	٢٧٠	الاول في تعريفها
٢٥٦	المقصد الثالث الظلمة	٢٧١	المقصد الثاني في شرطها
٢٥٦	فرع يتعلق بالظلمة	٢٧٢	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٢٥٦	القسم الثاني في الاضواء وفيه مقاصد اربعة	٢٧٢	النوع الثاني العلم وفيه مقاصد
٢٥٦	الاول ان الضوء اجسام صفار	٢٧٢	الاول في تعريف العلم
٢٥٧	فرع على بطلان كون الضوء	٢٧٥	المقصد الثاني العلم الواحد الحادث هل يجوز
...	جسما	...	تعلقه بمعلومين
٢٥٩	المقصد الثاني في مراتبه اى الضوء	٢٧٧	المقصد الثالث الجهل المركب
٢٥٩	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء	٢٧٨	المقصد الرابع في الجهل والسهو والنسيان
٢٦٠	المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الضوء يترقق	٢٧٨	المقصد الخامس ادراك الحواس الخمس
٢٦٠	النوع الثالث الشمومات وهي الاصوات	...	عند الشيخ علم بمعلقاتها
...	والحروف	٢٧٩	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور
٢٦٠	ومباحثه قسمان القسم الاول في الصوت	...	العقلية تمتاز عن الخارجية
...	وفيه مقاصد	٢٨١	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي
٢٦٠	المقصد الاول قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته	...	واجبالي
٢٦١	المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء	٢٨٢	فرعان
٢٦٢	المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج	٢٨٣	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم
٢٦٣	المقصد الرابع الهواء اذا صادم جسما الخ	...	بالقوة
٢٦٣	فرعان على القول بوجود الصدى	٢٨٣	المقصد التاسع العلم اما فعلى واما انفعالي
٢٦٤	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد	٢٨٣	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
...	اربعة	٢٨٥	المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
٢٦٤	الاول عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض	٢٨٥	المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين
...	للصوت	...	فهما مختلفان
٢٦٥	المقصد الثاني الحروف تنقسم من	٢٨٦	المقصد الثالث عشر هل ينقلب الضروري
...	وجوه	...	نظريا والنظري ضروري
٢٦٥	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء	٢٨٧	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم
...	بالساكن	...	الضروري

٢٨٨	المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم	٣٠٤	المقصد الحادى عشر القدرة المحركة
...	علما لامعاوم له	...	يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد
٢٨٨	المقصد السادس عشر محل العلم الحادث	٣٠٤	المقصد الثانى عشر القدرة مغايرة للمزاج
...	غير متعين عقلا	٣٠٥	المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر
٢٨٩	النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد	...	عنها الخ
...	الاول في تعريفها	٣٠٦	خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر
٢٨٩	المقصد الثانى الارادة القديمة توجب	٣٠٦	الحبة والرضا والترك والعزم
...	المراد	٣٠٧	النوع الخامس بقية الكيفيات النفسانية
٢٩٠	المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة	...	وفيه مقصدان
...	باعتقاد النفع او يميل يتبعه	٣٠٧	الاول اللذة والالم
٢٩٠	المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة	٣١٠	المقصد الثانى الصحة والمرض
٢٩١	المقصد الخامس انها غير التنى	٣١٢	الفصل الثالث من فصول الكيف
٢٩١	المقصد السادس قال الشيخ ارادة الشئ	...	في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه
...	كراهة ضده	...	مقصدان
٢٩٢	المقصد السابع قال القاضى وابو عبد الله	٣١٢	الاول انها عارضة للكم اما وحدها او مع
...	البصرى الارادة تفيد متعلقها صفة	...	غيرها وفيه تحقيق معنى الزاوية
٢٩٣	النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد	٣١٣	المقصد الثانى قال المهندسون الخط
٢٩٠	الاول في تعريف القدرة	...	المستقيم الخ
٢٩٣	المقصد الثانى هل يجوز مقدور بين قادرين	٣١٤	تنبية
٢٩٤	المقصد الثالث ان القدرة صفة وجودية	٣١٤	الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية
٢٩٤	المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها	٣١٥	المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة
...	اى القدرة الحادثة	...	وفصلان
٢٩٤	المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة	٣١٥	المقدمة اثبت الحكماء المقولات التسببية
...	مع الفعل	٣١٦	الفصل الاول في مباحث التكلمين في الاكوان
٢٩٧	فروع للمعتزلة	...	وفيه مقاصد
٢٩٧	المقصد السادس المنوع عن الفعل	٣١٦	الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات
...	هل هو قادر عليه	...	النسبية فقد اعترفوا بالابن وسموه بالكون
٢٩٨	المقصد السابع قال الشيخ انها اى القدرة	٣١٧	تنبية
...	لا تتعلق بالضدين	٣١٧	المقصد الثانى انواع الكون اربعة السكون
٢٩٩	المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة	...	والحركة والافتراق والاجتماع
٣٠٠	المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم	٣١٨	المقصد الثالث الكون وجوده ضرورى
...	او للارادة	٣١٩	المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا
٣٠٠	المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة	٣١٩	المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز
٣٠١	واما الرؤيا فخيال باطل	...	وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر
٣٠٢	فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز	٣٢٠	فروع في الاجتماع والافتراق
		٣٢٢	المقصد السادس من لم يجعل الهامة كونا الخ

٣٥٠	المقدمة في تعريفه وتقسيمه	٣٢٢	المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة
٣٥٢	المرصد الاول في الجسم وفيه فصول	...	في احكام الاكوان
٣٥٢	الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه	٣٢٤	الفصل الثاني في مباحث الاين على رأى
...	وفيه مقاصد	...	الحكماء وفيه مقاصد
٣٥٢	الاول في حده	٣٢٤	الاول الجسم اما ان يكون متحركا
٣٥٥	المقصد الثاني ليس الجسم بمجموع اعراض	...	اولا يكون
...	مجمعة	٣٢٦	المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة
٣٥٦	المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ	...	تقال لمعينين
٣٥٧	المقصد الرابع في حجة المتكلمين على مذهبهم	٣٢٨	المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من
...	وهي نوعان	...	المقولات عندهم
٣٥٧	النوع الاول ان نبين اولان كل منقسم الخ	٣٣٥	المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست
٣٥٩	النوع الثاني ان نبين تركيب الجسم منها الخ	...	هي الجسمية ولا الطبيعية
٣٦١	المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم	٣٣٦	المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة
...	البسيط واحد الخ	٣٣٦	المقصد السادس قد علمت ان الحركة متعلقة
٣٦٥	المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء	...	بامور ستة فوجدتها الخ
...	في الاجسام البسيطة الطباع	٣٣٨	المقصد السابع اخر كرات منها ما هي متضادة
٣٦٦	المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهوى	٣٣٨	المقصد الثامن تضاد الحركة ليس لتضاد
...	والصورة	...	ما فيها
٣٧٠	المقصد الثامن في تفريعات لهم على	٣٤٠	تنبيه في المبدأ والمنتهى
...	الهوى	٣٤٢	المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات
٣٧٦	الفصل الثاني في اقسام الجسم واحكام	٣٤٢	المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ
...	كل قسم منها وفيه مقدمة واقسام	٣٤٣	المقصد الحادي عشر الحركة اما سريعة الخ
٣٧٦	المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب	٣٤٤	المقصد الثاني عشر علة البطء
٣٧٩	القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد	٣٤٥	المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
٣٧٩	الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك تسعة	...	والجبا ئى الى ان بين كل حركتين
٣٨٠	المقصد الثاني في المحدد	...	سكونا
٣٨٢	ثم له اى للمحدد احكام	٣٤٦	المرصد الخامس في الاضافة وفيه
٣٩٠	المقصد الثالث في فلك الثوابت	...	مقاصد
٣٩٠	ولتختم هذا البحث بفائدتين	٣٤٦	الاول الابوة
٣٩٠	الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم	٣٤٦	المقصد الثاني للمضاف خواص
٣٩١	الثانية الموافق المركز قطع عند مركز الارض الخ	٣٤٧	المقصد الثالث الاضافة لا تستقل
٣٩٢	المقصد الرابع في فلك الشمس	...	بوجودها
٣٩٣	المقصد الخامس في افلاك القمر	٣٤٧	المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات
٣٩٥	تنبيه	٣٤٨	المقصد الخامس ومن اقسام المضاف
٣٩٥	المقصد السادس في الافلاك الخمسة الباقية	...	التقدم والتأخر
...	المسماة بالتحيرة	٣٥٠	الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة
٣٩٨	القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد	...	ومراصد

٣٩٨	الاول في الهلال والبدر	٠٠٠	السبعة
٣٩٩	المقصد الثاني في خسوف القمر	٤١٧	القسم الثاني غير المنطرفة
٣٩٩	المقصد الثالث في كسوف الشمس	٤١٧	الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه
٤٠٠	المقصد الرابع في محو القمر	٠٠٠	مقدمة وثلاثة اقسام
٤٠٠	المقصد الخامس في المجرة	٤١٧	المقدمة في تعريف النفس
٤٠٠	القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد	٤١٨	تنبهات
٤٠٠	الاول المتأخرون على انها اربعة اقسام	٤١٩	النفس الفلكية
٤٠٢	المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية	٤١٩	القسم الاول في النفس النباتية وهي اربع
٤٠٣	المقصد الثالث قالوا والماء كرى ايضا	٤١٩	الغازية والنامية
٤٠٣	المقصد الرابع الارض في وسط الكل	٨٢٠	المولدة والمصورة
٤٠٣	المقصد الخامس لبس للارض عند الافلاك	٤٢١	القوة الجاذبة
٠٠٠	قدر محسوس	٤٢١	الهاضمة
٤٠٤	المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية	٢٢	ثم للهضم مراتب اربع
٤٠٥	المقصد السابع ما يوازي من الارض	٤٢٢	الاولى في المعدة
٠٠٠	معدل النهار الخ	٤٢٢	الثانية في الكبد
٤٠٧	المقصد الثامن سبب الصبح كره البخار تنكيف	٤٢٣	الثالثة في العروق
٠٠٠	بالضوء	٤٢٣	الرابعة في الاعضاء
٤٠٧	المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد الخ	٤٢٣	تنبهات
٤٠٨	المقصد العاشر في سبب تكون الجبال	٤٢٣	الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم
٤٠٨	المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة	٠٠٠	فضلا
٠٠٠	تقبل الكون والفساد	٤٢٣	الثاني في بيان معنى الغذاء
٤٠٩	المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر	٤٢٤	القوة الماسكة
٠٠٠	هي الاركان	٤٢٤	القوة الدافعة
٤١٠	المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع	٤٢٤	تنبيه في اثبات تعدد القوى وتغايرها
٤١٠	القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج	٤٢٥	تنبيهات آخران
٠٠٠	وفيه ثلاثة فصول	٤٢٦	القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي اما
٤١٠	الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد	٠٠٠	مدركة واما محركة والمدركة اما ظاهرة واما
٤١٠	الاول قالوا الصورة الحسية تفعل ولا	٠٠٠	باطنة فهذه انواع ثلاثة
٠٠٠	في مادتها الخ	٤٢٦	النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي
٤١٠	تعريف المزاج بانه كيفية متشابهة الخ	٠٠٠	المشاعر الخمس
٤١٢	تنبيه على مذاهب في المزاج	٤٢٦	الاول البصر
٤١٣	المقصد الثاني في اقسام المزاج	٤٣٠	المشعر الثاني السمع
٤١٣	اعتدال حقيق واعتدال طي	٩٣٠	المشعر الثالث قوة الشم
٤١٥	انفقوا على ان اعدل انواع المركبات نوع	٤٣٠	المشعر الرابع الذوق
٠٠٠	الانسان	٤٣١	المشعر الخامس اللمس
٤١٦	الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات	٤٣١	تنبيهات
٠٠	وينقسم الى قسمين	٤٣١	وههنا ابحاث
٤١٦	القسم الاول المنطرفة وهي الاجساد	٤٣٣	النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي خمس

٤٣٣	الاولى الحس المشترك	٤٥٦	الاول في النفوس الفلكية
٤٣٤	الثابتة الخيال	٤٥٧	المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
٤٣٤	القوة الوهمية	...	مجردة
٤٣٥	الرابعة القوة الحافظة	٤٥٩	خاتمة في رواية مذاهب المتكربين ليجرد
٤٣٥	الخامسة التخيّل	...	النفوس الناطقة
٤٣٥	ولتختم هذا النوع بإبحاث	٤٥٩	المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة
٤٣٥	خاتمة لأبحاث النوع الثاني	٤٦٠	تنبيه قال ارسطو كل حادث لابد له من شرط
٤٣٦	النوع الثالث القوى الفاعلة	...	حادث وفيه ابطال التناسخ
٤٣٦	القسم الثالث في النفس الانسانية	٤٦١	المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن
...	وقواها	٤٦١	المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد
٤٣٧	القوة النظرية والقوة العملية	٤٦١	الاول في اثباته
٤٣٧	الضحك والحجل والحياء	٤٦٢	المقصد الثاني في ترتيب الموجودات
٤٣٧	القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج لها	...	على رأيهم
٤٤١	المرصد الثاني في غوارض الاجسام	٤٦٣	المقصد الثالث في احكام العقول
...	وفيه مقاصد	...	وهي سبعة
٤٤١	الاول في ان الاجسام محدثة	٤٦٥	خاتمة في الجن والشياطين
٤٤٢	لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها	٤٦٥	الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة
...	مسالك	...	مرصد
٤٤٥	اخرج الخصم على القدم بشبه اربع	٤٦٥	المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
٤٤٧	المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد	٤٦٥	المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك
...	وجوده	٤٦٦	المسلك الاول للمتكلمين
٤٤٧	المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا	٤٦٦	المسلك الثاني للحكماء
...	للنظام	٤٦٦	المسلك الثالث لبعض المتأخرين
٤٤٨	المقصد الرابع الجواهر بمتنوع عليها	٤٦٨	المسلك الرابع وهو ما وفقنا لاستخراجة
...	اتداخل	٤٦٨	المسلك الخامس وهو قريب مما قبله
٤٤٨	المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة	٤٦٩	المسلك السادس ما اشار اليه بعض
...	حيزه ملازم متان	...	الفضلاء
٤٤٩	المقصد السادس الجسم هل يخلو عن	٤٦٩	في ذكر شبهات كثيرة
...	العرض وضده	٤٦٩	خاتمة للمقصد الاول
٤٥٠	المقصد السابع الابعاد متناهية	٤٧٠	المقصد الثاني في ان ذاته تعالى بخالفة
٤٥١	برهان الموازاة	...	لسائر الذوات
٤٥٣	البرهان البسلي	٤٧١	تنبيه نقبل عن الحكماء انهم قالوا ذاته
٤٥٤	برهان الترس وبرهان التطبيق	...	تعالى وجوده المشترك
٤٥٥	المقصد الثامن جواز التكلمون وجود	٤٧١	المقصد الثالث في ان وجوده نفس
...	عالم آخر الخ	...	ماهية اوزايد
٤٥٦	المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة	٤٧١	المرصد الثاني في تنزيهه تعالى وفيه
...	وفيه مقاصد	...	مقاصد

٤٨٨ البحث الثاني ان علمه تعالى يم المفهومات كلها	٤٧١ الاول انه تعالى ليس في جهة ولا في مكان
٤٩١ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما هي	٤٧٣ المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم
... وانكره المعتزلة لوجوه	٤٧٤ المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرًا
٤٩٢ المقصد الرابع في انه تعالى حي	... ولا عرضا
٤٩٢ المقصد الخامس في انه تعالى مرید وفيه بحثان	٤٧٤ المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان
٤٩٢ البحث الاول في اثبات الارادة	٤٧٤ تنبيه يعلم مما ذكرنا اناسواء قلنا العالم
٤٩٣ البحث الثاني ارادته تعالى قديمة	... حادث الخ
٤٩٤ خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه	٤٧٥ المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره
... تعالى من يدا	٤٧٥ تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفاته
٤٩٤ المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير	... في غيره
٤٩٥ المقصد السابع في انه تعالى متكلم	٤٧٥ المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم
٤٩٨ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا	... بذاته حادث
٤٩٨ تفرع على ثبوت الكلام لله تعالى	٤٧٨ المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى
٤٩٩ واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق	... لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة
... كلام الله تعالى	٤٧٨ المرصد الثالث في توحيد تعالى
٤٩٩ المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه	٤٧٩ المرصد الرابع في الصفات الوجودية
... مقدمة ومسائل	... وفيه مقاصد
٤٩٩ الاولى البقاء	٤٧٩ الاول في اثبات الصفات على وجه
٥٠٠ تنبيه في اثبات البقاء	... عام
٥٠٠ الصفة الثانية القدم	٤٨٠ تفصيل صفة العلم
٥٠١ الثالثة الاستواء	٤٨٠ كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته
٥٠١ الرابعة الوجهة	٤٨١ المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان
٥٠١ الخامسة اليد	٤٨١ الاول في انه تعالى قادر
٥٠٢ السادسة العينان	٤٨٢ اخرج الحكماء على ايجابه بوجوه
٥٠٢ السابعة الجنب	٤٨٣ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
٥٠٢ الثامنة القدم	٤٨٤ فروع على اثبات القدرة عندنا
٥٠٢ التاسعة الاصبع	٤٨٤ تنبيه القدرة صفة زائدة
٥٠٢ العاشرة اليمين	٤٨٤ البحث الثاني في ان قدرته تعالى نعم
٥٠٢ الحادية عشرة التكوين	... سائر الممكنات
٥٠٣ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى	٤٨٥ اعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني
... وفيه مقصدان	... عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم
٥٠٣ المقصد الاول في الرؤية	... الاصول فرق
٥٠٣ المقام الاول في صحة الرؤية	٤٨٦ المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه
٥٠٣ المسلك الاول النقل والعمدة في ذلك قوله	... بحثان
... تعالى رب ارنى الخ	٤٨٦ البحث الاول في اثباته
٥٠٣ والاحتجاج به من وجهين	٤٨٦ مسلكا المتكلمين في ذلك
٥٠٤ الاعتراض على الوجه الاول	٤٨٧ مسلكا الحكماء فيه

- ٥٠٦ المسلك الثاني هو العقل
 ٥٠٦ ثم الاعتراض عليه من وجوه
 ٥٠٩ المقام الثاني في وقوع الرؤية
 ٥٠٩ والمعتمد فيه مسلكان
 ٥٠٩ الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الخ
 ٥١١ المسلك الثاني في اثبات الوقوع
 ٥١١ المقام الثالث في شبه التكرين وردھا
 ... وتنقسم الى عقلية وفعلية
 ٥١١ الاولى شبهة الموانع
 ٥١١ وشرائط الرؤية ثمانية
 ٥١٣ الثانية شبهة المقابلة
 ٥١٣ الثالثة شبهة الانطباع
 ٥١٣ واما الشبه السمعية فاربع
 ٥١٣ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار
 ٥١٣ الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
 ... الا وقد استعظمه
 ٥١٤ الثالثة قوله تعالى لن تراني
 ٥١٤ الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر الخ
 ٥١٤ تذيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية
 ٥١٤ المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
 ... والكلام في الوقوع والجواز
 ٥١٥ المرصد السادس في افعاله تعالى
 ... وفيه مقاصد
 ٤١٥ الاول في ان افعال العباد واقعة بقدره
 ... الله تعالى وحدها
 ٥١٥ جوز الاستاذ اجتماع المؤثرين على
 ... اثر واحد
 ٥١٩ واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم
 ٥٢٠ المقصد الثاني في التوليد وفروعه
 ٥٢٤ المقصد الثالث في البحث عن امور صرح
 ... بها القرآن وانعقد الاجماع عليها
 ٥٢٥ المقتول عند اهل الحق ميت باجله
 ٥٢٥ مبحث الرزق
 ٥٢٦ مبحث الاسعار
 ٥٢٦ المقصد الرابع انه تعالى مرید لجميع الكائنات
 ٥٢٨ خاتمة في القضاء والقدر
 ٥٢٩ المقصد الخامس في الحسن والقبح
- ٥٣٥ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجبت على
 ... ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
 ٥٣٦ حكاية الاخوة الثلاثة
 ٥٣٧ المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز
 ... عندنا
 ٥٣٨ المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست
 ... معللة بالاعراض
 ٥٣٩ المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد
 ٥٤٠ الاول الاسم غير التسمية
 ٥٤٠ المقصد الثاني في اقسام الاسم
 ٥٤١ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية
 ٥٤٤ الموقف السادس في السمعيات وفيه مرصد
 ٥٤٥ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد
 ٥٤٥ الاول في معنى النبي
 ٥٤٧ المقصد الثاني في حقيقة المجزة
 ٥٤٧ والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها
 ... وكيفية حصولها ووجه دلالتها
 ٥٥٠ تذيب من الناس من انكر امكان المعجزة الخ
 ٥٥٠ المقصد الثالث في امكان البعثة
 ٥٥٤ في معنى الطلسم
 ٥٥٧ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه
 ... وسلم وفيه مسالك
 ٥٥٧ المسلك الاول وهو العدة انه ادعى النبوة
 ٥٥٨ الفصل الاول في وجه اعجازه
 ٥٥٨ هل رتب البلاغة متناهية ام لا
 ٥٥٩ الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه
 ٥٦١ الخلاف في البسملة
 ٥٦٥ المسلك الثاني الاستدلال باحواله قبل النبوة
 ... الخ
 ٥٦٥ المسلك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين عن
 ... نبوته
 ٥٦٥ المسلك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم
 ... لا كتاب لهم ولا حكمة
 ٥٦٧ المقصد الخامس في عصمة الانبياء
 ٥٧٥ المقصد السادس في حقيقة العصمة
 ٥٧٦ المقصد السابع في عصمة الملائكة
 ٥٧٦ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على

المقصد الثالث الكفر	٥٩٧	الملائكة	٥٥٠
تذنب في تفصيل الكفار	٥٩٧	المقصد التاسع في كرامات الاولياء	٥٧٨
المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة	٥٩٧	المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	٥٧٩
من اهل القبلة مؤمن	٥٥٠	الاول في اعادة المعدوم	٥٧٩
احجج من زعم انه منافق بوجهين	٥٩٩	المقصد الثاني في حشر الاجساد	٥٨١
احجج المعتزلة بوجهين	٦٠٠	تذنب هل يعلم الله الاجزاء البدنية الخ	٥٨٢
المقصد الخامس في ان المخالف للحق	٦٠٠	المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء	٥٨٢
من اهل القبلة هل يكفر ام لا	٥٥٠	المنكرين لحشر الاجساد	٥٥٠
وفيه ابحاث	٦٠١	في معنى النسخ والنسخ والرسخ والفسخ	٥٨٣
المرصد الرابع في الامامة ومباحثها	٦٠٣	المقصد الرابع في الجنة والنار	٥٨٤
وفيه مقاصد	٥٥٠	المقصد الخامس في فروع للمعتزلة	٥٨٤
الاول في وجوب نصب الامام	٦٠٣	اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب	٥٨٤
المقصد الثاني في شروط الامامة	٦٠٥	جميع المعتزلة والخواارج عقاب صاحب	٥٥٠
المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة	٦٠٦	الكبيرة	٥٥٠
المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله	٦٠٨	البحث الثاني انه اذا علم المذنب الخ	٥٨٥
صلى الله تعالى عليه وسلم	٥٥٠	المقصد السادس في تقرير مذهب	٥٨٦
تذنب امامة الائمة الثلاثة تعلم ببعض الوجوه	٦١٣	اصحابنا في الثواب والعقاب	٥٥٠
المقصد الخامس في افضل الناس بعد	٦١٤	المقصد السابع في الاجباط	٥٨٧
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم	٥٥٠	المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر	٥٨٨
الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل	٦١٦	المقصد التاسع في شفاة محمد صلى الله	٥٨٨
من الاولياء	٥٥٠	تعالى عليه وسلم	٥٥٠
المقصد السادس في امامة المفضول	٦١٧	المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان	٥٨٩
مع وجود الفاضل	٥٥٠	الاول في حقيقتها	٥٥٠
المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ	٦١٨	البحث الثاني في احكامها	٥٨٩
خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٦١٨	المقصد الحادي عشر احياء الموتى	٥٩٠
تذيل في ذكر الفرق	٦١٩	في قبورهم	٥٥٠
المعتزلة	٦٢٠	المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به	٥٩٢
الشيعة	٦٢٤	الشرع حق	٥٥٠
الخواارج	٦٢٩	واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن	٥٩٢
المرجئة	٦٣١	جهنم	٥٥٠
التجارية	٦٣٢	المرصد الثالث في الاسماء وفيه مقاصد	٥٩٣
الجبرية	٦٣٣	الاول في حقيقة الايمان	٥٩٣
المشبهة	٦٣٣	المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد	٥٩٦
الفرقة الناجية	٦٣٤	وينقص	٥٥٠

مُترجم شريف للسيد السند علي المواقف للعلامة عَضدُ الله
والدين عبَّسَ الرحمن بن احمد الايحي القاسمي
من فضلاء عصره وفريده هـ
الله بهما واجزل المولى
مثنويات مؤلفهما

٤



*** شرح المواقف ***

*** بسم الله الرحمن الرحيم ***

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والازوال * وتنزهت سرادقات
جلاله عن وصمة النقص والانتقال * تلالأت على صفحات الموجودات انوار جبروته
وسلطانه * ونهلت على وجنان الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول
والافهام في كبرياء ذاته * وتولعت الاذهان والاوهام في بدياء عظمة صفاته * يامن
دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى *
ورسولك المجتبي * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء *
واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتصافت الظلم والضياء * (وبعد) فان اتفع المطالب حالا
وما لا * وارفع المآرب منقبة وكالا * واكمل المناصب مرتبة وجلا لا * وافضل
الغائب ابهة وجالا * هو المعارف الدينية * والمعالم البقية * اذ بدور عليها
الفوز بالسفاد العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى * وعلم الكلام
في عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بديانا * واوضحها
تليانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناسها واقتباسها * بل هو كما
وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة العبرة * والف فيه
من الزبر المهدبة المحررة * كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على
اهمها واوالها * ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها * ومن دلائله العقلية
على اعمدها واجلاها * ومن شواهد النقلة على افيدها واجداها * وكيف لا وقد
انطوى على خلاصة ابحار الافكار * وزبدة نهاية العقول والانظار * ومحصل ماخصه
لسان التحقيق * وملخص ماحرره بنان التدقيق * في ضمن عبارات رائعة معجزة *
واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك في الاشتهار * كالشمس في رابعة النهار *
واستمال اليه بصائر اولى الابصار * من اذ كياه الامصار والاقطار * فاستهتروا بكنوز

عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلاً * واستهيموا برموز اشاراته الالامية ولم يهتدوا اليها سبيلاً * فاجتمع الى نفر من اجله الاحباب * المتطلعين الى سرأثر الكتاب * واقتروا على ان اكشف لهم عن مخدراته الامتار * وبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليحتلوا باعينهم متبرجات بزيتها * متخففات بحسن فطرتها * فاسفنتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومنهديا الى سواء الطريق * وشرحه بحمد الله سبحانه شرحاً يذلل من شوارده صحابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدي به الشادى الى لب الالباب * ويطلع به الناشى على العجب العجيب * وضمته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما فيه وما له وما عليه * مراعي في ذلك شريطة الانصاف * مجتنباً عن طريقة الاعتساف * ولما تيسر لي اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خبرته بالدعاء لمن ابداه الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والتدنى * وشيد ملكه بخود لا قبل لها من المدى * وامده بمقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليعق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويطل به الباطل ويشق غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق في الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * في اعلى عِلين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والحاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والجم * المختص من لدن حكيم عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عيم * شميل الورى الطافه * وعهم اعطافه * وصانهم اكنافه * من كل ما لا يرتضى * مكارمه لا تحصى * وما كرهه لا تستغصى (شر) ﴿مول عطاياه شمت فوق المدى﴾ ﴿وتباعدت عن رتبة الادراك﴾ ﴿الدرى والذرى خافا جوده﴾ ﴿قمضنا في البحر والافلاك﴾ من الهيا الى جنبه يجذله مكاناً علياً * ومن اعرض عن بابها يجذله نصيراً ولاولياً * اذاهم بمنقبه امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى (شر) ﴿عن مائه مثل السيوف صوارما﴾ ﴿لوم يكن للضار مات فلول﴾ ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان في الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد اتكائها * وعمر رباغ الفضل والافضال بعد اندراسها * فسادت رياض العلوم الى زوائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها من هرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم في الاقاف * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وافاض على العالمين بره واحسانه * وهذا دعاء لا برد لاته * صلاح لاصناف البرية شامل * وها انا افوض في المقصود * متوكلاً على الصمد المعبود *

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

فاقول قال المص

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسم اولاً يتناهم قال (الحمد لله العلى شأنه) امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجللى برهانه) بحته القاطمة التي نصبتها دالة على وجود ذاته واتصافه بكماله وهي آياته المنبثة في الاقاف والانس تجليها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها اسراراً بضيق عن تصويرها نطق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى في ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المجولة للممكنات من حال الى حال ايجاداً وافتاءً وابداءً (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هي افلاك

الكواكب السبعة السيارة فان الفلكيين الآخرين بسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجمل الامر) اى حكمه او تديره (ينزل ينهين) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الفريزى) اى بالقوة المستعدة لادراك العقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للتفكر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقى اولاً من الضروريات الى مشاهدات النظريات ويسمى عقلا مستقدا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقدير يرحى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم امرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الزسل (بالتفكر في مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفي قوله (ليؤدبهم) اى التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شانه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع (قديم) لاول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل اودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) في صفات الالهية لا شريك له فيها والا لاخل النظام المشاهد في العالم (احد) في حد ذاته لا تركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده (متره عن الاشياء) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمت (مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى في الذات والصفات والافعال (غنى) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سأتى من ان مقتضى لعله خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمها اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاءه مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرج هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المتانق للالهية (نفرد بمقتضى الافعال) بالافعال المتفتنة المحكمة الحالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعنى نفرد على منفرد تنبيهها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص (ازلى) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست

هدية وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لبقائه لفظ (ابدي) فانهما يذكران غالباً معاً (توحد بالقدم
 والبقاء) ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحيده بالقدم وذلك لا يتناقى كون صفاته
 الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مزايرة له وربط بالابدي توحيده بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه
 انما هو باقى به وبارائه (وقضى) اى حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارىء على الوجود
 فهو اخص من العدم مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته القطعية وما يتعلق بها وانما
 ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحى ويند) من الابداء بمعنى الاهلاك (وبدى وباعد
 وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشبهه (لا يجب عليه شئ) من الافعال كما يزعم اهل
 الاعتزال اذ لاحاكم فوقه يوجه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطل كما سترفه
 (له الخلق والامر) له الابدان والحكم (بفضل ما يشاء) بقدرته (وبحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته
 ولا راد لحكمه (لا تطل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الفرض للفاعل من فعله يستلزم استكمالها
 بغيره وثبوت علته لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها
 مشتملة على حكم ومصالح لا تخصى الا انها ليست عللاً لافعاله ولا اغراضاً له منها (قدر الارزاق والاعمال
 في الازل) اشار به الى الفضله الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينفع به حالاً كان او حراماً والاجل
 يطلق على جميع مدة الشئ كالصبر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث
 اليهم الانبياء والرسول) اشاره الى مباحث النبوات وكلمة ثم للترخى في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام
 كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان
 ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب
 معه بل امر بمناجاة شرع من قبله كيوشع عليه السلام ملا (مصدق قائلهم) للانبياء والرسول (بالمعجزات
 المظاهرة والايات الباهرة) فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا يجازه الناس
 من الايات بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر
 اذا اضاء حتى غلب ضوءه الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص
 وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراج في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه
 (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتعجيده) باثبات
 الكمالات الفعلية تكميلاً للبعث اليهم في قوتهم النظرية (وببلغوا احكامهم) المتعلقة بافعالهم
 (اليهم) تكميلاً لهم في قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار
 الجحيم (فاقام بهم) على المكلفين (الحجة ووضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله
 تعالى ثلثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاطئ جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلاً
 فانه معذور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايان ايضا (ثم ختمهم باجلهم قدراً) مرتبة وشرفاً
 (واتمهم بدراً) شرعاً يهتدى به في ظلمات الهوى (واشرفهم نسباً) فان الله اصطفاه من اشرف
 القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وازكاهم مفرساً) مكان غرس (واطيبهم منبأ) موضع نبات
 (واكرمهم محنداً) مكان اقامة من حند بالمكان بمحمد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله
 فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف ووسانتها وحسن الافعال وكرامتها
 وهى ازكى البلاد عن الشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام
 بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد
 واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض واحب ارض الله الى الله واقومهم ديناً
 واعدلهم ملّة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها اسمى
 ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملّة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلقه عن الاضرار والتكاليف

الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع الجحاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصاري من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة) الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسد هم) اصوبهم (قبلة) فان الكعبة اول بيت وضع للناس مبارك واسد ما استقبل اليه (واشد هم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام اشد هم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قريته من الجن فلم يأمره الانخير (واكثرهم حكمة) علمية وعلمية كما يشهد به سيرته لمن تبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالنص في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعتني اي قبلت شفاعتي (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر المحشر وبحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله (ابي القاسم محمد بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه بقسم للناس حظوظهم في دينهم ودينهم وذكر الاب حينئذ مباينة في مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كأبا عربيا مينا) اي ظاهرا اعجازا ومظهرا للاحكام من ابا بمعنى ظهر او اظهر (فاكل لمباداة دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية (كأبا) بدل من كأبا عربيا (كرما) مرصيا جامعا لمنافع لا تستقصي (وقرأنا) مقرأ (قد بما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذاغابات) هي اواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروى في الصدور (مقرأ) باللسن مكتوبا في المصاحف (وصف القرآن بالقسط ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف بما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيرداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خض هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتبه غالبا من قدامه او من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانتقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في اصله) بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (او وصفه) بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما نزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفى اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم) يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسجنها الاتي وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم و اشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافه واولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلاة حال حياته (فا برم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها

ووطأها من ذلك تصلبه في دفع ما نعى الزكاة مطلين بان صلاته عليه السلام كانت سكننا لهم دون
صلاته (ورفع مباتيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج
والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره
(وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودينهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح)
جذبها (ودراً المفاصد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكفاه في دفع المفاصد ان قتل مسئلة الكذاب
في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقبى) اتبع (اثره) هو بغيرك الشاء ما بقى
من رسم الشيء (والترم وتبرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عنة الجبابرة) هما جمع العاقى وهو المتجاوز
الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرفت) الآفاق بذلك
(كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالعارف) بالعلوم والاعتقادات الحق (ومحاسن الافعال)
المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن
الطاعة (والباطلة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيف) وهو الميل
الى العقائد الزائفة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى
سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنايه
في ازهاق الباطل وافئاه (وتضاهى) تشابه (حسن غناه) نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلاؤه
(ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل
الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (اونصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله
 واصحابه (تسليما كثيرا) وبعد * شرع بين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد
تحصله وتكملة نوعا بمجموعة السمي كالاول على الاطلاق انما هو (بمصول صفاته الخاصة به وصدور
آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واثار الى انه قسمان اجد هما صفات تخصه قائمة به
غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتنهض به ايضا
كالكتابة الصادرة عنه والفضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصاته
يفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعدوا احدهم بالف) * ولم ارامثال الرجال
تفاوتت * الى المجد حتى عد الف بواحد * (بل يعد احدهم سماء والاخر ارضا) * الناس ارض بكل
ارض * وانت من فوقهم سماء * واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منواتها المستتعة لخواصها
وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في الحيز)
في المكان (والفضاء) الخالى عن التحيز (وللنباتات في الاغذاء والنشوء والنماء والحيوانات العجم في حياته
بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كلاله من حيث انه
انسان بل انما هى كالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان (وامما يتميز) الانسان عن هذه الامور
المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التى هى كماله الاول النوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات
الثانية التى بها تفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداد له لادراك العقول (والعلوم
الضرورية) الحاصلة له استعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
(واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستحال فاذا كماله) الاشرف
الاعلى انما هو (بتعقل العقول) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة
التابعة للاعمال الصالحة كلاله معتد به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمرفته تعالى
(والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بمجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرهما
(افترق اهل العلم زمرا) فرقا (ونقطهوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زمرا) هو يفتح الباء جمع زمرة

وهي القطعة من الحديد ونحوها ويضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتباً متفاوتة دائراً امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروغ) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة المروق (وتفاوت) عطف على افتراق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضى الله عنهما (في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واجبار الامة) الخبر بالكسر والقح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثر الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتي رجة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف همهم في العلوم) معقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر في الكلام) لحفظ العقائد فينظم بهما امر الماد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف هم اصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم) بحرفة (او صناعة) (فيتم النظام) في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رجة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم هذا) كما ذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة (واجداها) عائدة (واحرها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشرائع عليها) يقال اتى عليه شراشره اى نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهى في الاصل بمعنى الانفصال جمع شرسرة (وادآب النفس) اتباعها (فيها) وتعويداً بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوجيهه) في الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (وانصافه بصفات الجلال والاکرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المتخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطيف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لاهرته اشرف منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله (وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب ان يقتضى بهذا العلم كل الاعتناء (واته في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً) اى امر منسياً قد اتى وراء الظاهر (وصار طلبه عند اكثرين شيئاً فرياً) بديعاً عجيباً وقبل مصنوعاً مختلفاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على التدرج قال وقيل) هما فعلاً والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم اربها ما فيه شفاء لعليل) بامراض الهواء في الآراء (اورواء) اى زى اورواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاقتصادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وقح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها النظر الحسن (سجاً) حذف منه كلمة لالكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهم قاصرة) مؤولة بالظرف نظراً الى قرب الحال من ظرف الزمان فصيح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهرة اى اتنى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)

في نعله (فائرة والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجله من حال تلك الكتب بقوله (فختصراتها فاصرة عن افادة المرام) باختصارها النحل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فهم من كشف عن مقاصده) اي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهب اليها طوائف من الناس واستنقروا عليها (والاقوال) التي صدرت عن قبلة (والتصرف) بالرفع عطفاً على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المائل) الى اي شيء مخرج نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبهاً بلفظ فيها (لتزويج رأيه ولا يدري ان النقاد من ورائه) فيزيئها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدى اليه بادي رأيه) اي اوله بلا معان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وزيما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال) ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى (ايظن به انه بحر زخار) كثير الماء موج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجال رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والحيل الفرسان يعني بكسالب العسكر باسرة ضميقة وقوية ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلاً ولا يستعمل عقلاً ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف) اي رفيق ركيك (مالفاه) ما وجدته (ام متين) اي قوى فصار جميع ما ذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فخداني) ساقني وبغني (الحذب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كنت هذا) اشارة الى كتابه (كتاباً مقتصداً) متوسطاً (لامطولاً محلاً) بتطويله (ولا مختصراً محلاً) بإيجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من الباب ولم آل) اي ولم اترك (جهداً) سعياً وطاقة (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وزركت الحجج تبختر) تتمايل في مشيها كالتدال بجماله (انضاحاً) مفعول له (والشبه تنضال) تنصافر وتحافر (افضاحاً) كالذي ظهرت قبائحها وانكشفت سوائه (ونبهت في التقدير التزييف) للدلائل (والهدم والتصنيف) اي الاحكام للمقاصد (على نكت هي بنابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق) النكت طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والنبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهور وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبهاً بها وعلى قرينة الاسجاع ايضاً (وانا انظر من الموارد) مواضع الورد جمع مودة من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانا مل في الخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقري) اي الرجوع الى خلف (انا مل فيما قدمت هل فيه من قصور) فازيله واتمه (وارجع البصر كره بعد اخرى هل اري من فتور) اي شق فاسده واصلمه (حافظاً) حال من فاعل كتب وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فملت كل ذلك حافظاً (للاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (رامزاً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبعاً) موضحاً باطنها (في مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته

بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتباب ولا لجة) (أي ولا تردد) (ولا اضطراب مناسباً صدوره) (أوائله
(وروادفه) (أو آخره) (متعاقبا سوابقه ولو أحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابتكار الجنان
لم يطمحها) لم يمسه (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأي) ادبره
(وارد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأوامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة
لان كلاما من المتشاورين بأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهي العقل لانه ينهى
عن الفحشاء (من اصد قاني مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان
الهند محمد شاه جو نه (وكتة الراغبين فيها) وقوله (في كفو) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه)
يقال زفقت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفا (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق)
من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان
وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة
الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف
القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لالعاب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب
(حتى وقع) غاية لاجالة الرأي وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشئين
اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ابهما ار جمع (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل باحد (وهو غني عن
ان يباهي) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهي) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اي مما يمكن
ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احدا صلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اي حفظ وضبط
(العباد شانا) تميز عن النسبة في اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان
ندى الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جاشا) هو بالهمزة رواج القلب اذا اضطرب و فلان رابط
الجأش اي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجناتا واقواهم ديناً و ايماناً واروعهم سيفاً و سناناً)
يقال زعته فارناغ اي افزعته فزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واسلمهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التي اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة
الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه
(حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان) زمان (ناهرت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها
(وجد دمارك الشريعة) الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد
(وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانحزاء (محرمات الاكاسرة بالارث والاستحقاق جبال الدنيا والدين
ابواسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دواء قدشاع في عباراتهم لكن
الاختراز من امثاله اولي اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان)
اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم ايام
دولته ويمتعه بما خوله) اعطاء وملكه (دهرا طويلا ويوقفه لان يكتسب به) بما خوله (الابقيين ذكر
جيلا) في هذه الدار (واجرا جزيلا) في دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب
مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يدكر فيه (اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول
في المقدمات) او لا يجب وحيث ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود
وهو الموقف الثاني في الامور العامة (او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث في الاعراض) او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر (واما بالواجب تعالى
فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات) (اولا باعتباره
وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتأخيران المقدمات يجب تقديمها على الكل
والامور العامة كاللبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات

واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة النهائية في زمان مثله على عدم تركيبها من الجواهر الافراد التي لا تنهاى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات وفيه مر اصدا ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم) واما المرصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما استعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى واللاحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبا على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوما اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه بماعداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه ولكنه لا يفيد بصيرة فيه (فان من ركب متعمياء) وهى العمياء بمعنى الباطل (او شك ان يخطى خط عشواء) وهى النافقة التي لا تبصر قدامها فهى تخطى بيدىها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عادية ثامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزمامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقضى والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحت * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك الخطى في العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لامدخل له في ذلك الترتب العادى اصلا * الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان عمدة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام عمدة ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حلها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد الخطى ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معنا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه للمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفريضة واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد ذبل تزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيق التام لها

اعني ان يكون عنده ما يكفي في استعلامها اذ يرجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تكثرت وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت او خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج عظمه الذي يقدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام **الثاني** موضوعه **المقصد** الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته لتمييز العلم المطلوب عند الطالب من يد امتياز (اذ به) اى بالموضوع (تميز العلوم) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطائفة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة متشعبة متعسرة وغير مستهينة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحدا مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتداه سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا متمازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحسنى اذ لا مانع عقلا من ان تعد كل مسألة علما برأسه وتنفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتنفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالنسب والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفنا للعلم واما ان كان تعريفنا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلا حظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفنا لمعلومه (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للذات واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تميز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مجعولا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما تحقق في موضعه لا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحثية وان كان بحث التكلم عن قدرته تعالى لا يثبت عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في الدنيا كحدوث العالم) اى احداثه (و) اما (في الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه) فبما كبرت الرسول ونصب الامام (في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا) (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث

انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والالكانت من قبيل
الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى في الكلام (عن غيرها) اى
عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لان حيث
هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران
لا يتداخلان والاعراض لا تنقل (لا يقال ذلك) البحث عما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية)
لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث
(من الامور البينة يذاتها) حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من
بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه
اذا لم نتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئله من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (او في علم
آخر) اى وان بين في علم آخر (كان محمداً علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مبادئه (شرعى)
اذ لا يجوز ان بين مبادئه في علم اعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتصافاً) ولقائل
ان يقول ان مبادئ العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير
ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادئ الكلام او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان
الثانى فقد لان سلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى بين فيه ما نحن بصدده (الثانى
ان موضوع العلم لا بين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبيناً فيه واللازم توقفه
على نفسه واعتراض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا
فلا محذور فيه اصلاً واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضاً
ذاتياً لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لا يحمل على شيء قطعاً وربما
يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها
في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون
اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان اصلاً (او كونه مبيناً في علم اعلى) سواء كان شرعياً او لا
فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذى هو اعم موضوعاً دون الادنى لان الاختصاص يثبت
في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه
مبيناً في علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثانى
فقد خالف فيه الارموى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبيناً في العلم الالهى
الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى
هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير
شرعى بل احتياجه الى ما ليس علماً شرعياً مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم
الذى جعلته موضوع الكلام ما ذاحل آتيته قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنية الموجود
الذى هو موضوع العلم الالهى ولا نسئ بانيتها سوى حملها على غيرهما ايجاباً فتدبر (وقيل هو)
اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة
منهم بحجة الاسلام (ويمتاز الكلام) (عن الالهى) المشاركة في ان موضوعه ايضا هو الموجود
مطلقاً (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهى
فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين

الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (واما الوجود فى الذهن فهم) اى المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذلك العلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحق فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى يكون المسائل حق على قانون الاسلام (لا يتخير العلم) اى علم الكلام عماليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحق والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حق على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالجسم المصريح بكونه تعالى جسمادون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين باللكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيده انما ان تلك الحيثية لادخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر فى حيثية العلوم المقصد الثالث فائدة ^١ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يرد ان يشرح فيه (دفعاً للبحث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدة امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدة وربما لم تكن موافقة لغرضه فيهد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعاً (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدة التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص فى قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكور مع اندراجهم فى المؤمنين رفعاً لمنزلة لهم كانه قال وخصوصاً هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحق) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحق) عليهم فان هذا الزام المشتمل على تفصيل المعاند ربما جره الى الاذمان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا لايامه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ما عدها منها (فانه اساسها واليه يأول اخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقبسة منه فالأخذ فيها بدون كنه على غير اساس واذاسئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبيين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)

وترتب الثواب عليه (و غاية ذلك كله) اى والفائدة التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المقصد الرابع مرتبة** اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجدة) والاعتناء في اكتسابه واقتناؤه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو العلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف العلوم التى هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحقيقة تنبئ عن شرفه ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقيقة الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقفة) اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهاهم لامن صرايحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته ونجته (هي جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاققتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف **المقصد الخامس مسائله** بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التى هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباداها تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عادت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما اعد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانته اعنى وجوده من المبادئ التصديقية السماء عندهم اصولا موضوعا كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء (وهي) اى مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى ما ك معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا او بعيدا (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها (فليست له مبادئ في علم آخر) سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر (بل مباديه اماينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبنية فيه فهي) اى فذلك المبادئ المبنية فيه (مسائله) من هذه الحقيقة (ومبادى مسائل اخر منه لاتوقف) تلك

المبداى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه ثنين لك ان احوال
 المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونحوها ان تكون مبادئ اعلى علوم
 الشرع مبنية في علم غير شرعى ونحتاج بذلك اليه مما لا يجترأ عليه الفيلسوف او متفلسف يلجس
 من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل
 فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها
 قطعاً فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب (فيه) اى من الكلام (تستمد العلوم)
 الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) اصلاً (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه
 فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك
 البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانسام من الاعلى على الادنى
 دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادماً للعلوم ﴿المقصد السادس﴾ تسميته (وإنما واجب تقديمها
 لان في بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله من يد اطلاق على حالة نفضى الطالب مع ما سبق الى
 كمال استبصاره في شأنه (انما يسمى) الكلام (كلاماً) امالانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علماً نافعا
 في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام لان نفع المنطق في علومهم
 بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمي خادماً للعلوم وانتهوا وربما يسمى رئيسها نظراً الى نفاذ
 حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارئيسالها (اولان ابوابه
 صنوت اول) اى في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله
 اولان مسألة الكلام) يعنى قدم القرآن وحديثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثر فيه)
 اى في حكم الكلام انه قديم او حادث (التاخر) اى التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض
 الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالباً منهم الاعتراف بتحديث
 القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
 ومع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاضات

﴿المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشرع فيه ولا بد للتكلم
 من تحقيق ماهية العلم اولاً ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانياً ومن الاشارة الى ثبوت
 العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثاً ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعاً ومن بيان الطريق
 الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامساً اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات
 مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد
 من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد
 الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملاً على معاني قواعد متضمنة
 لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثابتة في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة
 الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿الاول﴾ انه ضرورى
 اى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول) ان علم كل احد بوجوده
 اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم
 خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للحقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم
 بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزء
 سابقاً عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب
 (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل

لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصويره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما
 نحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا
 بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له
 واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا
 عن ان يكون) تصويره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم قابلا تحت
 وكان شئ من افراده متصورا بالكنهه بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقصر على ما ذكر
 بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى
 هذا التصديق) وهو بديهية ايضا فيكون تصويره السابق على التصديق البديهية اولى ان يكون
 بديهية (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لا يلزم من بدهية التصديق بدهية تصويره) ولا بدهية شئ
 منهما (فان) التصديق (البديهية) لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراتها
 باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببدهية التصديق على بدهية شئ من تصوراتها اصلا (قلت)
 فى رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شئ من اطرافه
 (اذ لا تخلو عنه البه والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافى حكم ولا فى تصور (والنزاع فى التسمية)
 بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهية منه هو الحكم
 المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب
 من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بدهية مستلزما لبدهية تصوراتها (لا يجدى طائلا) فى هذا
 المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب
 لا يقال بقوله (لاتا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما
 بالكنهه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لخير معين مع الجهل بحقيقته)
 هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الخير والشغل (بل نحكم بان الواجب تعالى) اما نفس
 اولا وان لم نعلم حقيقتها) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها
 مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهية ولا نزاع فيه
 بل فى تصويره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل
 قطعيا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف
 معلومة كل منهما على معلومة الاخر حيثئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول
 انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يعلم كونه معلوما كذلك
 اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصويره بكنهه ممثلا
 (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق
 فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول
 ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذا لازم
 ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة
 العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقة العلم على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس
 ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم
 المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين) تصويره (وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما فى الشبهة الاولى
 تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه
 قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور
 ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول

ماهية في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا
ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترسم فيها بنفسها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترسم فيها بمثلها وبصورتها
وهذا هو تصورهما لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لاوجب اتصاف النفس بها
وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهة بالكيفية المذهب الثاني * وبه قال امام الحرمين
والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني)
انما قال ربما لان التصرة به تخيلية الا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم
لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي ان نميزه عما يلبس به
من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد نميز
عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا
ان الواحد نصف الاثنين (وهذا القول بعيد فانهما) اي القسمة والمثال (ان افادتهما) لماهية
العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدالها اذ لا يعني ههنا بتحديد ما سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما
معرفة) لماهية العلم لان يحصل المعرفة بشيء لابد ان يفيد نميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته
بدون نميزه واعلم ان الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستقصى بانه يعسر تحديد العلم بمباراة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف
لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتشبه بادراك
الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام
محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري * لا يعسر تحديده
(وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) اي هذا التعريف (غير مانع
ادخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة او دليل) فاندفع دخول التقليد
(لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني
داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلا يدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اي على اصحاب
هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شأنا اتفاقا) بخلاف المدومات الممكنة التي
اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده
بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبدية العقل فان كل ما قل يجد من نفسه الحكم
بإستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما
بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل
بانه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم (العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا (نعم قد يعتذر)
لهم (بان المستحيل يسمى شأنا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت
في نفسه لا يمنع ذلك) اي كونه شأنا لغة (الثاني للقاضي ابى بكر) الباقلاني (انه معرفة المعلوم
على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان الله علما (اذ لا يسمى) علمه تعالى
(معرفة) اجمالا اصطلاحا ولا لغة (وايضافه دور اذا المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته)
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا (على ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة
اليه (اذا المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ماهو به جهالة لا معرفة * الثالث للشيخ *

ابن الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما او) هو الذي يوجب (ان قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاختلاف العالم في تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك العلوم على ماهو به وفيه الدور) لاختلاف العلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو الحقوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم العلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني ان قوله على ماهو به زائد فان العلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لان فورك ما يصح من قام به اتقان الفصل) اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان اراد ما له دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علماً اذا مدخل له في) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعلنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم ان فعل البعد بايجاده (علم احدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا ما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححاً بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (تحتوي العلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اي اثبات العلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبتاً له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على اليجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجاوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه (او الثقة بانه) اي العلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرعاً (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد جازم مطابق لوجب) اما ضرورة اودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً (ولا غبار عليه خبراته يخرج عنه التصور) لعدم ادراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلاً في الاعراض (علمت معنى المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الانسان) او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان اوجزياً موجوداً او معدوماً (في العقل) اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو مثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) اي كون العلم حصول الصورة او تمثيل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحث عنه) اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اي ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) ايضا (وتسميتها علماً) اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مراً كما انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) اي لا مضايقة ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل احد ان يضطلع على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) اي امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان

وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدرجاتها عما عداها اي نجعلها بحيث تلاحظ مدرجاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) اي مالم يس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الاحور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض) اي لايحتمل متعلق التميز بنقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الانجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بحال متعلقة بشئ توجب تلك الصفة انجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق بمميز لا يحتمل ذلك المتعلق بنقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ متعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولتأمنان بين التصورات فان مفهوم الانسان والافسان مثلا لا تماثلان الا اذا اعتبر ثبوتيهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا تماثلان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة انجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاقي النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لاننا نقول لا بوجه صف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شجرا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشئ المرتق فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او مستعصا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهابا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والخبرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كاذهاب اليه بعضهم بوجوب ذلك الاحتمال واذا قبل انها متناسبة الماهية وما يتركب منه الخبر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نفهم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اُعدمه واوجد بدله ذهابا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بد لها (لم يلزم منه) اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم بشئ من طرفه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اي في العلم العادي (لنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان بحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التميز ما لعدم الجزم او لعدم المطابقة اولهزم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني الغاير الاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه (وانه ممنوع) ثبوته في العلوم العادية كافي العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية

كانت اوجزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميرا في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كاسيا في (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تميرا لا يحتمل التقبض (ومنهم من يزيد قيدا) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع التقى عنها نخل بالطرء) اى طرد الحد في جميع افراد المحدود وجرىاته فيها وشموله اياها فهو محمول على صفاته اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد العلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كاسيا في (حده بانه تمير معنى عند النفس تميرا لا يحتمل التقبض) واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالذكر بتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلية والجزئية والتجلى هو الانكشاف التام فالعلم انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا يشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحلل به العقدة

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الاول انه اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا وبالعلم المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة او انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم (تصديقي) والتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدائك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة او ليست واقعة فهو تصديق والافهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المتبعة فالعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه واهارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان) متميزان بالذات (اى بالماهية) فالك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذنبك الامر والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور المقصد الثاني العلم الحادث فيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضي) ابو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) اى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اوردا ايضا (انه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضرورى لازما لنفس المخلوق

لاداماً ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذعبارته مشعرة بالقدرة) اى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فراد القاضى ان الانفكاك عن العلم الضرورى ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منها انفكاكاً مقدوراً بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدوراً كان او غير مقدور ينافى اللزوم المذكور فى التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقاً ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيراً لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو ايضا غير مقدور انفكاكاً اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والفاء فى قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقاً) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً وذلك انما يوجد فى الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكاً قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن فى تلخيص تعريف القاضى (هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً وذلك كالحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لان علم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا والحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان ببلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديهى ما يثبت بمجرد العقل) اى يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصوراً كان او تصديقاً (فهو اخص) من الضرورى وقد يطلق مراداً فله (والكسبى يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الامدى معنى تضمنه له انها مجال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعه (ولم نقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقبيه اذ يدخل فى الحد) حيثئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يبنى بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى ان طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبى وتعريفهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبى لكنه) اى النظرى (بلازمه) اى الكسبى (عادة بالاتفاق) من الفريقين ~~المقصد الثالث~~ ان كلامنا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان (فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه) (واذ لولا) اى لولا ان بعضاً من كل منهما ضرورى (لزم الدور او التسلسل) اذ حيثئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظرياً فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستنداً الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات والتصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب

او يتسلسل الى ما لا يتناهى (وهما بمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحيث ان لا يكون شئ من التصور او التصديق حاصلنا وهو باطل قطعاً (لا يقال) اذا فرض ان الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلنا (ايضا نظري) على ذلك التقدير وحيث (يمتنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظري بالبرهان يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لا فى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حيث يجب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومة صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جاء معها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجدها مطلقا) اى يجدها معلومة تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لان كل ما يورد فى اثبات معلومة صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومة اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حيث ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجدها المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظرو كسب **المقصود الرابع** فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى (اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق) (اربع) المذهب (الاول) ان الكل ضرورى وبه قال ناس من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكننا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء ولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولوعلى ابعاد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل يتوقف عليه) (عادة او) ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل يخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالوا باستلزام

النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لا يتوقف عليه اصلا) اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكافئ) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها * المذهب * **الثاني** * في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصل بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره في كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب التصورى (اما مشعوره) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المفعول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعوره من جميع الوجوه او غير مشعوره اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المفعول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لان سلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شئ مما يصدق عليه) من ذاتياته او عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا له (كاي علم الروح) مثلا (بانها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) الخصوصية (بعينها) لتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (بقومان) اى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثلث وفيه حرازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الجمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما يصدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتبار صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقدا لمحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن ان العلم الجلى نوع يغاير العلم

التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بان الشيء المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغاير الوجهين
فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذاك الوجهان وبشهاد
لما ذكرناه ان هذا الثابت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومه
بعض عوارضها فاكفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين الراغبى ان هذه
الشبهة اذ اردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقصدا من منفصلة ذات جزئين وهو من جليتين
هكذا المطلوب التصوري اما مشعوره واما غير مشعوره وكل مشعوره بمنع طلبه وكل
غير مشعوره بمنع طلبه فالمطلوب التصوري بمنع طلبه ولا شك ان هذا الاتساج انما يصح
اذا صدقت الجليتان معالكن (قولنا كل مشعوره بمنع طلبه وكل غير مشعوره بمنع طلبه لا يجتمعان
على الصدق اذا العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (يناقى الآخر) فان الاول ينكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو مشعوره وهذا العكس ينكس بالمستوى الى قولنا
بعض غير المشعوره لا يمنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع طلبه فهو مشعوره وينكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا
بعض المشعوره لا يمنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما
متافيا لا آخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء
مما لم يعم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اى نحن نستدل هكذا التصور
اما تصور مشعوره واما تصور غير مشعوره وكل تصور مشعوره بمنع طلبه وكل تصور غير مشعوره
بمنع طلبه فكل تصور يمنع طلبه وحيثئذ تنكس الجملة الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمنع
طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به
لا يمنع طلبه وهذا لا يناقى الجملة الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا
مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعوره وقس على ذلك حال الجملة
الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعوره لا يمنع طلبه
وموضوعه اعم من موضوع الجملة الاولى فلا منافاة بينهما في الوجه الثاني من تمسكي الامام
في امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اى المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب
والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) باسرها
(باطلة) اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة العرف الموصل متقدمة على معرفة
العرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بدبهة (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها)
فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها
وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (لا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه) وقد ابطال
والخارج) اى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيطل) وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان
ذلك البعض معرا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزأ منها
فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
غما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها
دون شئ مما عداها) ليكون ميمر الها عن جميع ما سواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف
على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حيثئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه
اياها على العلم بذلك الاختصاص التوقف على تصورها (وتصور ما عداها مفصلا وانه محال)
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتأهى تفصلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعنى صاحب نقد

الحصل (بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاء تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها) اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اى لو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاطهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لاتسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايدهذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصبح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المحجب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضها داخل في القسم الثانى (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموى (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انها بتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة بحصل لتأحينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لان نمم مجموعا) من التصورات (بوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة بشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالآخرى صارتا معا مرآة واحدة بشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وبشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتمال من تصورى الجزئين ومقدمهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالعرف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتمال الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل * حدثت تصورات مجموع * مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية (الاولى مدخل في التقويم والكل) اى جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية)

بعضها (لا انها ترتب عليه) اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملاً لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جز ما بل اشار بقوله والحق الى اشماره بما ليس حقاً (وستره) اى الامام الرازى (يطرد هذه المظلمة) الثانية (في نفي التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغييرها) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً ان كانت اجزأه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزأه وانت خير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً او ذهنياً فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعاراً بان هذه المظلمة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بان يكون تصور ضرورياً (او) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعاً لا يقال لا بد ان يعرف شيئاً من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احداً لمحدورين كما امر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصورى حلة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعروف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذفه الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازماً لها مخصصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفاً لها بلا لزوم محدور (لا العلم به) فانه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنتأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لاعلى تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) اى مجعلاً (لا) على تصور ما عداها (مفصلاً وانه) اى تصور ما عداها باعتبار شامل (يمكن كاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بمميز) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالاً باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرنا بها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فللماهية مطلوبة) معها (فلا تعرف) الماهية بها لا متاع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة اصلاً فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلا حتماً حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معاً مرتبة وانه) اى ذلك الحضور

مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهي الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها وربت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها وربت بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولو حظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا * المذهب الثالث * في هذه المسئلة (ان ما اعتقده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويطلبه ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (او عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورة لكانت غير مقدور عليها (ولا شيء من غير المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (اخرج) لهذا المذهب (بانه) اى بان ذلك اللازم المذكور (لولا يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بمحصله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه) اى التكليف بمحصله (تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعا) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعا (من لا يفهم الخطاب) اصلا كالصبي والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذي لم يتابعه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالنبوة عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا (لان لا يعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لاعتنا تصويره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيسل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب الرابع * في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده ولا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهنم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (ويطلبه مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا (واخرجوا) على مذهبهم (بان الضروري يمنع خلوا النفس عنه وما من علم) تصوري او تصديقي (الا والنفس خالية عنه في مبداء الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالاحسان والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري (والجواب ان الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرها (او استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلقد فقد) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حينما ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظرا) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية *

اى يسان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم

الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنهى اليها وهي المبادئ الاولى ولولا هالم نتحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بالآلات الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسيات) اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) اى الاوليات وما في حكمهما من القضايا القطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقو مان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة (والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولها معاوردتها معا وقبول احديهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثر) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب البقية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطلميوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلمهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لابطاله (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اى الى الحس (ففضطره) اى تلجى تلك الامور العقل (الى الجزم) بما يجزم به من الحسيات (لانعلم ماهي) اى ماتلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا نكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهه فيه (والا) اى وان لم يردوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) اى الى الحسيات (تنتهى علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يقفخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذ كياه الاجلاء وانما قلنا بانتهاى علومهم اليها لان العلم الالهى النسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى النسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاتار العلوية وياحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة النسوب الى بطلميوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية النسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما نتحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات بأول الى القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكلبيات) اى في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اى في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلبيات (فظاهر) لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لاجمع النيران الموجودة في الخصال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها المساضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (سيما) وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة لبس على كل نار موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد التوهمة) الوجود في الخارج (ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها) اى بالافراد التوهمة (البنة) فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلبيات قطعا (واما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك فحكمه في اى جزئى كان في معرض

الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا ترى الصغير كبيرا كالتسار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ماحولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الراى جرم النار عن الهواء المضى بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة وبحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضى بمجسما ورثها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالريثات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالأجاصدة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئ ويتفاوت مقدار المرئ صفرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئ على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط بين الراى والمرئ متشابه الغلط والرقعة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الراى رقيقا كالهواء وما يلي المرئ غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرف المرئ فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئ شيا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل  فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتين الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي وري الكبير صغيرا (كالايشاء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئ فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تنقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئ كانه نقطة وبعد ذلك ينحى اثره فلا يرى اصلا (و) ترى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غز احدى العينين) وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئ من محاذاة واحدة هي ملتقاها فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرفت احد بهما امتدت تلك الخطوط الى المرئ من محاذاتين فيرى لذلك اثنتين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فاننا نراه) على التقديرين (قرين) اما على التقدير الاول فلما مررنا على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اي الذي يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنتين) بسبب وقوع الانحراف في العصبين او في احد بهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنتين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سرية جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا واتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج اثر بهما ممزجين ولا تفدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك

الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأيتها ممزجة
(و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قبل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا
بل هو شيء يترأى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصري المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس
من الماء فبحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج اصلا
وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه
واما بسبب اقامة البدل مقام البدل منه بسرعة هلى وجه لا يقف عليه الامن يعرف تلك الاعمال
(و كالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريرا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا
(والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا ادبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود
لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واذاها الى الحس
المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها
في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كأمير ممد اما على الاستقامة والاستدارة وايضا لما
اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها
في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس)
اي ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا
لشيء بعدما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة
في غاية القلة لم تمييز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدالان
الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل
الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة
واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة
(براهاساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما تبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة
حسب نفسه والسفينة ساكتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحيله السكون في نفسه
وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائرا)
الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدأ فاذا كان بيننا
وبينه غيم غير سائرنا ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا
حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في
الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غريبا
من القمر وهذا الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتحيل
ان القمر يحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركا الى جهة
رأيناها) اي القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير
بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتحيل ان القمر
تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان
حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منعكسا)
في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة
اوتار الآلة الحدباء السماعة في الفارسية بحيث اذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء
انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه
وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك
اذا سرت سطح الماء من جانبك سترعك رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية

فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المربيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعرضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طولها قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حيثئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولها بحالها والمنعكسة الى عرضها انما تنعكس من خط منحني مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عرضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حيثئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات المتوقعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية * الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) اي يكون شيء موجودا مستمرا (عند تواردها) اي توارد الامثال (كما نقوله اهل السفة في الالوان) من انها لا تنقطع آتئين بل يحدتها الله تعالى حالا لخالع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها ابضا غير باقية بل مجددة آتافا تا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذاوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفؤارة (فقسام الاحتمال) اي احتمال غلط الحس (في الكل) اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستتب ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الراي ان هناك امرا واحدا مستمرا * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض (الناسم يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جزمه بمראה في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) اي صاحب البرسام قد يتصور صورة لا وجود لها في الخارج وبشاهدها ويجزم بوجودها ويضج خوفا منها (لجأ في غيرهما مثله) اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان مارآه في اليقظة وان يكون له امر غارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة اوللا اشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتسلط على القوى فتركب صورة خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) اي غلط الناسم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببها في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبين انتفاءها) باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفاءها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها

في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاؤها بكتبتها مما لا سبيل اليه اصلا (وانه) اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (بنى البداة) اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي اذ عتيم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والجواب عن سماع هذا) الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) في الامثلة المذكورة (بيان اسباب الغلط) المعينة وانتفاؤها في غيرها (واجب منه) اي من الجواب الذي اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه ياوول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبداهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البداهيات ايضا فتصير تلك الشبه متفوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البداة تنفي احتمال الغلط فيما جزمتم بها بنفسها قلنا فكذلك البداة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط او ازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاؤها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه * الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نطقها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انما يرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس ببيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لالون لها وهي الاجزاء المائية الرشيّة (وقولهم سببه) اي سبب اننا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضى بالاشعة الفاضلة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعكس الضوء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء الرشيّة جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية (من النمط الاول) اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررره (واظهر منه) اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقانا عما فانه يرى ابيض ولا يبيض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفككة

في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينهما) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث الزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائة وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى ابيض ولا يباض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما ملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء منصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرق (ان مقتضاها) اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (ان لا يجزم العقل) بحكم كلى او جزئى (بمجردة) اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئى فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخرى توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما (لان لا يوثق بجزمه) اى يجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع اذ كر كون الجزم محتملا للوجود ولعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهييات فقط) اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها (فالواهي اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما بديهة عقله كما في البديهييات او بمعاونة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قبل (من فقد حسا فقد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالاكمة) فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في المساهمة لعدم احساسه بجزئياتها (والعين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعتراض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطيا في حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهييات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهييات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيقتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك) اعني القدح في البديهييات (شبه * الاولى اجلى البديهييات) واقواها في الجزم قولنا (الشئ) اما ان يكون اوليا يكون اعني التردد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقيني اما الاول) وهو كونه اجلى البديهييات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبديهييات (يمثلون لها بهذا) التردد بين النفي والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الاخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) في الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية في الكمية (لحقيقتها) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ

(وليس واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا التفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اي كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد الثنتين وعدمه واحدا * ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اورد تمهوها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لولم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لثنتين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارة لمخصصة كالمحصنات لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجسيم كسب جديد وتعمل فكر بقى ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلي البديهيات ما ذكرناه ولذلك سمى الحكماء باول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني (فلجوه) اربعة (الاول انه) اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها (واته لا بتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلًا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتياز عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اي محال باطل (لا يقال) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي اثبوتة هناك و(انه) اي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وابضا) ان كان المعدوم منصورا فذاك وان لم يكن منصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذ لو لم يكن منصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقا) اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله (ويمتنع ان يكون له) اي للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الاخر معارضة) اي للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) تلك الحجة (وانها) اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانها قطعتان (وهو) اي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) في البديهيات كاسياني وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم السندل عن المنع الذي سذكرك في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه اربعة (انه) اي قولنا الشيء اما ان يكون اوليا يكون (يقضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لو لا تميزه عن غيره لما امكن

الحكم بالا انفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وما هية بها يمتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والام يكن لذلك الشيء مقابل فلولا لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل سلبها (انتهى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشيء اخص منه وقسمه مبين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (الرد في نفسه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود او لا) أى ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما اسود او لا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترددين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل (لانه لا يعقل شئ من طرفه) أى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقديقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلا (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) أى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام) الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او تسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع التقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) أى في اجتماع التقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه الانفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلط فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور موجودة و اشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه) أى حل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا نقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطالناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثابتة (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو (الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المتنسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امر اذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالتنسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا للخارج فانه اخص منها واخص اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهريين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها (واما الثاني) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده امانفسه فففيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (او غيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الثاني (وهو) اى تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما مر) من ان الكلام في الثاني المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا الثاني هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذنبك الوجهين قوله (وابضا فانه) اى نفي الوجود عن السواد وسلبه من ما هيته (يقضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسألة ان المعدوم ليس بشيء اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فبسبب الخلو الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا (والثاني) وهو ان يكون التردد في قولنا الشيء * اما ان يكون اوليا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا (باطل) ايضا (لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل) على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول انا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكر الضمير للنظر الى الخبر (وهي) اى اللاموصوفية (عدمية لصدقها على العدم) فان المعدومات لا تتصف بالالوان والخرجات (فالوصوفية ثبوتية والارتفاع النقيضان) اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما (ولا وجودية والا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسها) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحل اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (او غيرهما) يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بهما) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتسلسل) الموصوفيات الى ما لا يتناهي وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا الشيء * اما ان يكون اوليا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا

(فأذن الحق) منه هو (السلب ابدا واتم لاتقولون به) اى بتعين الحقيقة في الجزء السلبى * الوجه
 (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس يبقين ان يقال (الواسطة) (المسماة
 بالخال) (ثابتة بينهما) اى بين الوجود والمعدوم (لما سأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا ثبتها قوم بلغوا
 في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار
 في الوجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهي
 فقد اشبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والافقد اشبه على الاكثرين ما ليس بديهي بالديهي وحيث
 جاز الاشتباه فيه (فلائقة به) بل ولائقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه
 الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس يبقين فلا يكون غيره ايضا يقينا وهو المطلوب وستعرف
 جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه و اشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان
 التصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم
 المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثلة له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم
 (ان نمثله ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر
 متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصورا و لكونه محكما
 عليه بالانفصال بينه وبين الوجود (وهو) (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين
 الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور
 المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
 المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما
 المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
 الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الوجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق
 حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو
 الظاهر من عبارتكم سلناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم
 المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسما له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم
 ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع لعدم المطلق قسما له ومن حيث
 انه عدم خاص قسما منه (والجمل) اى جل الوجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوم) فان مفهوم
 السواد مغاير لمفهوم الوجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صادقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا
 السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى في الشق الاول الذى هو طرف
 الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب
 الدليل الاول في هذا الشق اعنى قوله فهو في نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجئ من ان الماهية في حد
 ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع التقيضين وقد ذكر
 في طرف الثنى من هذا التردد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب
 الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينساق صدق
 ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى قوله والجمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول
 من التردد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثانى في هذا الشق
 ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية (وتحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم
 (لا وجود لهما ولا تقيضهما في الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج
 بلا شبهة وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما الحال ارتفاعهما في الصدق
 لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفادانت) فيما يرد عليك من الباحث

الآتية (زيادة تحقيق تسليق به) اى بذلك التحقيق الذى زيدك (الى الجواب التفصيلي) فيما اجبنا عنه اجالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (انا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمانينة العقل مع ان العاديات لاعتماد عليها فكذا البديهيات (فمنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رايته الآن على هيئة الشخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلاب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالدرج فكان وليد اثم طفلا ثم مترعرا) من ترعرع الصبي اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه انا سافرا فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا اجماره) اى ولم تنقلب اجمار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاما (البحر) الذى رايته من قبل (دهنا وعسلاو) ان (ليس تحت رجلي) الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان المحجب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجد لها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (فانما في الكل) اى في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا سند الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للا مكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعاً (وعوم القدرة) لجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة (واما عند الحكماء فلا سند الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله او وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا في الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا يفي بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادم فيها اعنى تبدل صورة الملك (فانا اجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التى نراها ليست جبريل (واتم) يا اهل الملّة (تجوزونه) اى تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبريل (اذن قلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائص ما جزمنا به من العاديات (لانا في الجزم بالوقوع) اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا (كما في بعض المحسوسات) فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الخير في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وايس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكري البديهيات فقط ان يقال (للامرجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلاام) ولا يستفهم بل ربما يلتذبه (وضعيف القلب يستفهمه) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات لا لتفاد بالكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان او باطلا واعتاده (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بدبهة العقل (في الكل) اى كل ما حكمت به (لما جاز او عادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كقضايا الصادرة من الامرجة والعادات الخصوصية (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامرجة والعادات ومع ذلك نجد

من انفسنا الجزم بهذه الامور) البدئية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى ان البخل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (واعله عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بهتذب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البدئية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعاً * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البدئية فقط قولهم (مزاوله العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) ديلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نجزم عن القدرح فيهما وما هو) اى العجز عن القدرح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما) اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعاً والا) اى وان لم تكن احديهما خطأ بل كانت باسرها صواباً (اجتمع التقيضان) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدرح فيهما) دائماً (فان ذلك) العجز (لا يدوم) ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذنبك الدليلين المتعارضين (عن كذب) اى قرب (قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اى الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن احكام البدئية (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذنبك الدليلين المتعارضين بدئية (ان البدئى ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البدئى (على تجريدتهما) اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم ونعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) اى في تجريد الطرفين ونعقلهما على ذلك الوجه (خللاً) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البدئى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البدئيات التى جرد اطرافها على ما هو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاه) ظهوره لا يتبع معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها بطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) اى كل ما يجزم به من البدئيات فيرفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبها فيها البداة ومخالفوه ينكرونها) اى البداة في تلك القضايا (وهو) اى ما ذكر من ادعاء البداة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البدئيات باسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البدئى بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلتعد عدة منها) اى من تلك القضايا التى وقع النزاع في بدايتها (الاولى للمعتزلة الصديق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بدئى (وهما) اى الاشاعرة والحكماء (منعاه) اى كذا بهذا الحكم (وعارضناه) اى قابلاً لادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى في انه لا بد له) اى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) برجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حر كنه بمنه وبسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة

في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى فذلك المرجح (من خارج) اى لا يكون صادرا عن العبد (والاستلصال) ماصدر عنه من افعاله الى مالا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجأز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يتمتع) بالبدية (رؤية اعمى الصين) في ظلمة الليل (بقه اندلس و) يتمتع ايضا بالبدية (رؤية مالا يكون مقابلا) للرأى (او في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزه) اى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالألوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في ازمته متطاولة تشهد به بدية العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة انافاً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجودا مقارن للعالم اومباين له) فان البدية تشهد بان مالا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مبايناله فليس بوجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديةا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبدية (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاه او خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدوم الزمان قالوا (لا يقبل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حاد ثامسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلون بنكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لاتعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لا يترجح) احد طرفيه على الآخر (الابر جمع ويجوزه المسلون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح بدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لآله ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وآله ولذته وجوده وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الحسائية التى هي من توابع ذاته التى هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يتمتع) بالبدية (الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليد او جوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال في جواب الخامسة لان سلم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديةية ولئن سلم ذلك فالبديةى قد ينطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لايم جميع البديهيات كما عرفت * وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداة بمعنى الاولية فيها سلمه لكن الاول قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلايم الاشتباه في الاوليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة (بان الجأز م بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديةية الوهم) لا بديةية العقل (وهى) اى بديةية الوهم (كاذبة) لاعتماد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

بان الميت جاد وان الجاد لا يخاف منه وهما يتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف
 بديهية العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال اراد ان بديهية الوهم تحكم بما يتج نفاً من هذه القضايا
 التي جازمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به
 كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها (فيدور) اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
 على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وايضاً) اذا توقف الوثوق بجزم البديهية بقضية على انها
 ليست جازمة بما يتج نفاً منها اذ لو جازمت به ايضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي
 لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (مالم يتبين انه لا يتج نقيضه) اي مالم يتبين
 ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهية ما يتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتبين بل غايته عدم
 الوجود) مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اوجب عن الشبه
 الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات
 مستندة الى بديهيات فلو كانت قاذحة في البديهيات لكانت قاذحة في انفسها ورد بان لم نقصد
 ايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا
 حاصل (ثم انهم) اي المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبت عنها)
 اي عن هذه الشبه (فقد التزم ان البديهيات لا تصفو عن الشوايب) ولا يحصل الوثوق بصحتها
 (الا بالجواب عنها) اي عن هذه الشبه (وانه) اي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق
 فلا يتج) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حيثئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اي عدم بقائها
 ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة (هو) المراد (من ايراد تلك الشبه) وايضاً يلزم الدور) لتوقف
 البديهيات حيثئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان
 بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه (وان لم نجيبوا عنها) عن الشبه (تمت
 ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك باننا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن
 ان يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها تلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتبين عندنا
 وجه فسادها او نشتغل بالجواب لظهور فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات
 الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المذكرون لهما) اي
 الحسيات والبديهيات (جميعاً وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) اي الحسيات
 والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان اصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم
 (غيرهما) اي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اي افضل السوفسطائية (الادارية) القائمون
 بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسّي والعقلي فلا بد
 من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححتاهما به لزم الدور وليس لتأشّي
 بحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطل فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم
 هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم
 كلامكم (قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) في نفسه كما توهمتم
 (بل) يفيدنا (شكاً فانا شك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضا (في اني شك
 وهم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء اصلاً فنتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى
 بالعدائية وهم الذين يسمندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلاً وانما نشأ مذهبهم
 هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من ان يتناهي قبوله
 للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاة اولاً يتناهي وهو ايضاً باطل لادلة مثبتية ولو كان
 شيء موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القاذحة

في الوجوب والامكان وبالجملة مامن قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
 ورد عليهم انكم جزئتم بالتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
 لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
 ذون العكس فن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق
 بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصوص مهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شئ بحق
 واحتجوا على ذلك بان الصفاوى يجد السكر في فقه مرافدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك
 مما لا يخفى فساد فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف
 الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي
 في موضع غلطه فان سوفاطفة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط
 كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفياسون معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
 السفسطة والفلسفة (و المناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء
 (لانها لا فائدة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة)
 اى محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيد ان المضبران
 في المناظرة (فلا اشتغال به) اى بجواب ما ذكره من الشبه (التزام لذهبيهم) ومحصل لغرضهم
 كما قررره في قولهم ان اجنب عنها الخ (بل الطريق معهم) في الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم
 امور لا بد لهم من الاعتراف ببنوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها
 (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذ هك وما يتناقضه فان ابوا
 الا الاصرار) على الانكار (او جعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو
 من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البد بهيات) قال نافذ المحصل والحق ان تصدير
 كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاقهم على هذه الشبه
 ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم في بادى رأيه

المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب *

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) * المقصد (الاول في تعريفه
 قال القاضي) الباقي في النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة) اربعة السؤال
 (الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره في تعريف
 النظر ان يكون الجهل مطلوباً وهو متنع كذا قال الاكمدى وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن
 المطلوب) بالفكر من الظن (ما تعلم مطابقتها للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن
 مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن
 (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب
 على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن
 مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني
 غلبة الظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضي (ما يطلب به اصل
 الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته
 فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التى في الظن وفائدة العدول الى هذه
 العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد اجاب عنه الاكمدى بان له
 اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن) وافادة غلبته) بان يزاد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم
 (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احديهما) يعنى احدي الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل

خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بهام مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص قائما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا) الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (تعديدا لاقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و (الانقسام اليهما) اي الى هذين القسمين (خاصة له) اي للنظر (مبصرة) اياه عماعده (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترتيد بعبارة اخرى فيقال) لفظه (اول الترتيد وهو) اي الترتيد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصده البيان والجواب منع كونه) اي كون اوفي الحدود التي ذكر فيها (للترتيد بل) هو (للتقسيم اي ايا ما كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله ان المراد باوان قسما من المحدود حده وهذا وهوانه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذلك وهوانه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك او التشكيك لينا في التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لاحاجة اليه (اذ باقي الحد مفعن عنه) فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات الخيلية) اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في العقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اي سواء طلب بهام علم او ظن اولم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كالكثير حديث النفس (فهو) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) الامر ادفعه على ما هو المتعارف (وبالباقي) من اقسامه (فصل) له بغيره عن سائر اقسام الخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الامدى لم يذكره جزا من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلوليهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه عمل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اراد بيان ترادفهما لقل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والتوصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصول الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اي للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (تزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لا يشق غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يدرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اوجب ايضا بانه لا بد مع الفصل

والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا ان يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوصاً عند النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور (وثانيهما انه) اي الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحیح منه) فقط (والاوجب تقييد الظن) المذكور في الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضاً (ان يوضع) في الحد (مكان قوله للتأدي) قولنا (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقدما ته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة ايضاً (بل مجهولة) جهلاً من كما فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق البقي كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه) اي النظر (بمجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفرض فتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جملة عدمه) افعال هو تجريد الذهن عن الغفلات (المانعة عن حصول المطلوب) ومنهم من جملة وجودها فقال هو تحديق العقل نحو الغفلات وشبهه بتحديق النظر (بالبصر) نحو البصريات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان انظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحيد نقول لاشبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضاً في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينهما ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السمة بما دبه ثم لابد ايضاً ان يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ * ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل لحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلنا توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينقل اولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولاحقاً في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه

الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات * المقصد الثاني انه * اي النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله) اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) اي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لعارضاً عاماً وفي موضع الفصل فصلاً لخاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتمدة في ترتيب المعارف والادلة (مما) اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (او فساد احديهما) فقط (ومنهم من قسمه) اي النظر (الى الجلي والخي) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحققه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر) وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وانت خير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والتجوز لا يمنع) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذاك نظر خفي (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اي غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) اي لا دليل له يدل على ثبوته * المقصد الثالث النظر الصحيح * المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورة (يفيد العلم) بالنظر فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قد يفيد) اي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدوا) لان المقصود

الاصل من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة
 من مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى
 الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذا الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلية) الذى يندرج
 فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الامدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات)
 احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى في المقدمات الظنية الصادرة فانه يفيد ظنا لا علما
 (لا يعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيدة) اى
 للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مفيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات
 ليست واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد
 الاصل هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية القول ان من عرف حقيقة
 النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع
 علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن
 تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا
 ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهية العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له
 العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة
 ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديهيته لا يحتاج
 فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح
 مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن
 الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان
 الضروري لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا (وهذا) اى كون
 النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولا نأجده بينه) اى بين الحكم بان النظر
 الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهية العقل
 (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه في
 القوة (الا باحتماله للتيقظ ولو بابعد وجه وانه) اى احتماله للنقيض (ينفي بدهيته) قطعيا فلا يكون بدبيا
 (واما الثاني) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر
 يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس
 معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صدقه لجواز
 ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
 الصدق لان المقصود بها يرتب على العلم بصدقها فالتكرير يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
 صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضروري) كما
 حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لانسلم بل قد يختلف فيه)
 مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء
 (البديهييات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء في تصور الطرفين)
 في هذا الحكم البديهي (واعسر في تجربتهما) عن العوارض والواحق لينحصلا في الذهن على
 الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجرد وهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في
 كونه بدبيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لتكرى البديهييات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين
 قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بابعد وجه
 (قلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما الالف) والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا

بخلاف مانحن فيه (اولغاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشى من هذين لا يقدح في البدهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى) في النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضى ان يعلم به قبل نفسه) ليكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم) وتخصيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصل حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصله في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا يخلص الادعوى الضرورية كالحصنها (والجواب انه) اى امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمته العبارة (ان اثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينسب في العلم فانه يفيد (او المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئ معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعيا وهذا معنى قولنا كل نظرى قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذلا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المسانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متسع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجمله فهما قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادانا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حينئذ الاتوقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئى (دون الكلية او المهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهى مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشئ بكونه نظريا) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كما فيا في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئ معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئ بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثنائى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا زمة الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء

الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بدبيها كقولنا النتيجة في القياس الضروري
الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا
النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم
اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم
لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار
اكثر العقلاء للحكم بدبي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر
خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة
اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض
على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله
ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الفطن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض
(والنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمتكربين باسرها وما سياتي من الشبهة
مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشترك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة
للمتكربين بالكلية اعني السمنية الارى الى قوله فقبل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة
في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علما
مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب
عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افرداها
عن الشبهة الاخر * الطائفة (الاولى من انكار افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيد اصلا
لا في الالهيات ولا في غيرها (وهي السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون
بالشامخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس * ولهم شبه * الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأ) لامتناع الخطأ في الضروريات
(واتسالى باطل) اذ قد يظهر للناسط بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك
تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع قوع
الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الاخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث
يفيد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا الا بالضرورة
ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت ان ادعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه
كذلك معلوم لنا فيمكن للخصم نفي المعلومية (فلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب
النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقبيه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر
او السا او غما او فرحا قولك قد يظهر للناسط بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا
النظر (الذي يظهر خطأ) اى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما
وقع فيه) اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا
كان اوفاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر
جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهمة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بدبيها كما مر

ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري * الشبهة (الثانية) المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معالانا متي توجهنا الى حكم مقصود امتنع منافي تلك الحالة التوجه الى (حكم) (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذا المقدمة الواحدة لا تنتج اتصافا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولو لا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى الزوم في المتصلات (والعناد) في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لاحكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجتمع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصدا (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتوجهه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى عمر والقاسم عنده ففي حال تجد نفسك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة) النظر لوافاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره للنظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلامر حج فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل يجوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) اى ذلك النظر الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الابدال العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها

نتيجة لذلك النظر ولو حفظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقة جز ما بديهي لا يتوقف الاعلى تصور
 طرفيه وكذا اذالو حظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولو حفظ معنى العدم جزم بانه
 معدوم قطعاً الا ترى الى قوله (فعدم المعارض في نفس الامر الضروري) اى يعلم بالضرورة
 ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر * الشبهة (الرابعة) النظر اما
 ان يستلزم العلم بالنظر فيه (اولا والاوّل ينافي كون عدم العلم بالنظر فيه (شرطاً له) اى للنظر
 لان عدم اللازم مناف وجود المزموم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالنظر فيه شرط للنظر كيلا
 يلزم تحصيل الحاصل على ما سياتى (والثاني) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالنظر فيه (هو
 المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليداً على مذهب
 الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى
 قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى انه) يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالنظر فيه كما يجب
 حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى
 الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم بالنظر فيه (شرطاً له) اى للنظر * الشبهة (الخامسة)
 المطلوب اما معلوم فلا يطلب (بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولاً فاذا حصل لم يعرف انه
 المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصوراً) فانا قد تصورنا
 النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة او انتفاءها (فيميز) المطلوب عند
 حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي
 لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة
 والآية * الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالدلول (ان توقفت
 على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك الدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على الدلول يتوقف
 على العلم بالدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم
 بالدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) اى وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة
 (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالاته)
 عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالاته على الدلول كان اجنبياً منقطع التعلق عنه
 فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا لا يتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالدلول على العلم بدلالته
 عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلاً
 بالفعل الى العلم بالدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى يحسبه) ولا جله (ينتقل الذهن
 من الدليل الى الدلول وهو محقق في الدليل نظره فيه ناظر ام لا وكونه دالاً) بالفعل على الدلول
 (امر اضافي) مقبس الى الدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (للعلم)
 بالدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل
 ان يتعلق به نظره هو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالاته عليه
 بالفعل فتوقفه على النظر وحيث فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن الدلول * الشبهة
 (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمنع انفكاكه عنه
 (فيجب التكليف به) اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حيث لا هو اضطرارى كالعالم الضرورى
 فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم
 الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقفاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (اولاً) يجب
 (فيجوز) حيث لا انفكاكه عنه (عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوماً بها) (وهو المطلوب) عندنا
 (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى

الواجب الحصول كذا ذكره الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب المحكم فيه تصور طر فيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يتبع التكليف به (وابضا) ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من فتح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لواحد) النظر (العلم فاما) ان يكون ذلك العلم (معناه وبعده) والاول باطل لا يحتج به لان النظر مضاد للعلم بالنظر فيه ومشرط بعده (وكذا الثانى) باطل ايضا (لجواز طر وضد للعلم بعده) اى بعد النظر بلا مهلة (كقوم او موت) او غفلة فلا يتصور حيث حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طر والضد كما او ما نال به عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لواحد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدلنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فوجهه) اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجه الاستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه عدم اوجد العالم او لم يوجد (واما الثانى فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يلقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض ان موجهه اللازم له هو العلم فاذا اتنى اللازم اتنى الملزوم وهو ايضا باطل لان الأدلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اى يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له في الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذى لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم او يوجب العلم به اى) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحثية لاتتارق الدليل على حال نظر فيه ام لا) وذلك لان هذه الحثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا بالدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة) الاعتقاد الجازم قد يكون علما (لكونه مطابقا لموجب) (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا ما ذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبدئية ان اللازم عنه علم لاجهل مخالف للعلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتمييز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التمييز بالكون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور ان يكون الى احدهما دون الآخر (وابضا فلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكون اليها على سبيل الاله ثمان التام وقيل للمعتزلة ان يخلصوا عنه بان التماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر

الصحيح في القطعات مبرزة البديهة ان اللازم هناك علم لاجهل يخالفه في بعض عوارضه * الطائفة
(الثانية) من المتكبرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات
لانها علوم قريبة من الافهام متسقة متطابقة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة
عن الازهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته
وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تصور)
لابالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لاشئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه
اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه
(والتصديق بها فرح التصور) فامتنع التصديق ايضا (قلنا لانسلم انها لا تصور بحقائقها قطعا)
لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير متمتع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا
(وان سلم) انها لا تصور بالكنه اصلا (فيكنى) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو
حاصل بلاشبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور
فيجب ان لا يكون حاصل في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني
اقرب الاشياء الى الانسان) واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هو بته) التى يشير اليها
بقوله انا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه يدهى لاختلاف فيه بل من حيث
تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهر مجردا او جسمانيا متقسما
او غير متقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة
(الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها)
على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء
الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لا يفيد النظر فيه علما
(فاظك بامدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس
الفقهى كما ترى (قلنا لانسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا
على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه
تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقية فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك
نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تغيير النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم)
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه
(ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه في اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه
فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان سلم)
صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
(واجيب) عن هذا الوجه (بانه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بان يضع)
المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها
مما فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثاني لو لم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتجاج المعلم) فيها
(الى معلم آخر وينسلس واجيب) عنه (بانه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية
تقتضى كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذى يعلم الاشياء بالوحى (والمعتمد) في الرد
عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى

على صورة مستلزمة (للنتيجة) استلزاما ضروريا) كما في الاقضية الكاملة (حصل له المعرفة قطعا)
 كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك
 الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد
 انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيد
 فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد
 النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كما لما خوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) الا ترى
 الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي
 ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة
 بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكررة في معرض الهداية الى سبيل
 النجاة من غير ايجاب التعلم) فدللت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات
 طريق آخر للرد عليهم (لهم) اى للملاحدة (وجهان الاول انه كثرة الخلاف) بين العقلاء (في المعرفة
 كثرة لا تخصي ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت
 العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض
 تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرننا (فان المفيد
 للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك
 بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي
 يكتفي فيها بآدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف)
 لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها
 اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم
 يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيد كلامكم * المقصد الرابع * في كيفية افادة النظر
 الصحيح (للعلم) بالنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
 الشيخ) ابي الحسن الاشعري (انه) اى حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك
 (بناء على ان جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اى بلا واسطة (و) على (انه تعالى
 قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث)
 المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والرى بعد
 شرب المساء) فليس للمماسسة والشرب مدخل في وجود الحراق والرى بل الكل واقع بقدرته
 واختباره تعالى فله ان يوجد المماسسة بدون الحراق وان يوجد الحراق بدون المماسسة وكذا الحال
 في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثر يقال انه فعله باجراء العادة واذا
 لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر
 ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى او اكثرى فيكون عاديا
 * الثاني مذهب المعتزلة انه) اى حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما ثبتوا لبعض الحوادث
 مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم
 كما سيأتى ان يوجب فعل لفاعل فلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلها
 حركة المفتاح فكلاهما صادران عنه الاولى بالباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعمل للبعد واقع
 بمباشرة) اى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالنظور فيه وطريق الرد
 على المعتزلة ما سيأتى في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم ففاس

الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر (الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعتاد لا يولد العلم اتصافا فوجب
 ان يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالنظر فيه (واجابوا)
 اى المعتزلة (باناما قلنا بعدم توليد التذكر لعللة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هى عدم
 مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
 مولدا للعلم بالنظر فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف
 النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل
 القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية
 التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والترنما التوليد) اى في التذكر فان ابا هاشم صرح
 بان التذكر السامح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
 والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
 (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود
 (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معطل عندى
 بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم
 المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وايضنا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق
 قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر
 لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحال ~~في~~ الثالث مذهب الحكماء
 انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام
 الفيض وبتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض
 (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن) اعدادا تاما
 (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام
 الرازى وهوانه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقبيه عقلا (غير متولد منه)
 قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على
 سبيل الوجوب من غير توليد وردبان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا
 (فلا نعلم ضرورة) وبدبهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان
 المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال
 والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد
 جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته
 العبد (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى
 ومع القول بانه (لا يحب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار
 (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله
 سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
 متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم
 بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينا في قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه
 ان يفعله بايجاد ما يوجهه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القسرة فيه ابتداء
 كما هو مذهب الاشعري حينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالنظر فيه ايجابا
 عقليا بحيث يستحيل ان يتفك عنه ~~في~~ المقصد الخامس ~~في~~ شرط النظر اما مطلقا (سواء كان عقليا
 او فاسدا) فبعد الحياة امران الاول (وجودى وهو) وجود العقل (الذى هو مناط التكليف

(وسياتى تفسيره الشافى) عدى وهو (عدم ضده) اى ضد النظر وهو ما يتافيه (فنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الادراك) مطلقا من التوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم المطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليكن طلبه (والجهل المركب به) اعنى الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لا يتكمن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلا متنازع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلا نه جازم بكونه عالما وذلك بمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه منافق للشك الذى هو شرط النظر عند ابن هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر متافيا له (فماذا تقول فيما يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالنظر فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه (وهو) اى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالنظر فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالنظر فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالنظر فيه واما عدم الظن به على ماهو عليه او على خلافه فليس شرطه (واما) الشرط (للتفكير الصحيح) على الخصوص (فامران الاول ان يكون) النظر (فى الدليل) واستعرفه (دون الشبهة) وهى التى تشبه الدليل وليست به (الثانى ان يكون) النظر فى الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهى امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث او الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صفته او كبره وطوله او قصره * المقصد السادس * النظر فى معرفة الله تعالى (اى لاجل تحصيلها) (واجب اجما) منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجما من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) اى ثبوت وجوب النظر فى المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) فى اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ما ذا فى السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يجرى الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الابصار قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كهها) اى مضغها (بين لحية) اى جانبى فنه (ولم يتفكر فيها) فقد اوعد بترك التفكير فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظاهريا) غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتقد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجما) من المسلمين كافة وقد تمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهى لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق (الابيه فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وبس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضرورى لا يكون كذلك باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر

فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفىها بلا معلم وقدمى الاشكال عليه) اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السنية والمتهدين والملاحدة (قلنا وقدمى) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلنا امكان معرفته تعالى لكن لانسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بانحساب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايحباب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكليف العاقل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من ان العاقل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لامن لا يعلم انه مكلف (الثالث) سلنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لانسلم وقوعه (قولكم اجبت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز) الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة (لا جامع) لهم (عليه) بل شهوراتهم بحسب امر جنهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع) الاجماع ان ثبت فى نفسه (امتنع نقله) البنا فلا يصح ان يمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغار بها فلا يعرفون باعيانهم فكيف تعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما الحمولة او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى الفسدة ولا شك ان المعتز اعتقاده لا يجر ذقوله بقوة به (و) جواز (رجوعه) عما افتي به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الحاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع مادة وبطريق الاتحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بماعلم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كألا كان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراده (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا ان يشملهم الخطاء باسرها (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما اجتماع الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلالة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهوهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البصرة تدل على البعير و اثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير

غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير)
 والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لابصر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجالية
 التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على
 ذلك (اوندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعياه
 (اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين
 احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
 وهو حاصل للعلماء الاعصار (السابع) سلنا انقضاء الاجماع على وجوب المعرفة
 لكن (لانسلم انها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد تحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه
 التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا
 همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم
 مطلوبهم (او التعليم) كما تقول به الملاحدة (او التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة
 النفس بالمجاهدات ونجريدتها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة
 الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لا تخوم
 حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة
 من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول
 هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصرة بالنظر بالبصر
 وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بجموعهما
 والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد
 النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود
 والنصارى تؤدى بهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه
 (لامقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا
 واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلنا يبنى بها المزاج فهى
 فى حكم ما لا يكون مقدورا (او) قلنا (تخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لا طريق له) اليها
 (الا النظر) وذلك بان لا يكون ممكنا الامنه بكمه ور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة
 التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم
 من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى ينتمونه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل
 المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف
 على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب
 الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة
 والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل
 المعرفة (او الشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان
 وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدم منه لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل
 النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان
 وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
 قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
 مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود
 الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو

كذلك (التاسع لانسلم ان مالا يتم الواجب) المطلق (الابه فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لا يمكن ان يتعلق بهما القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (بإيجاد السبب) المستلزم اياها (فإيجابها إيجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كن تؤمر بالقتل) الذى هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للاذهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمنع تحلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الابهى لان القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان يتعلق فى الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان تكليفا بإيجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقسمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كما الطهارة للصلاة والشئ للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون إيجابه إيجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اى العبد (لو كان مأمورا بالشئ) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لامع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من إيجابها وعدم إيجابها فان قلت اذا لم تكن المقسمة واجبة جازله تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لامع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول نقدرها اذ المحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لفعل النبأ التورى والى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من اخذ فى ديننا ما ليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يهتجون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (فبقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويورذون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملو منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر فى كتب الكلام الاقطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدء خلقه الانسان و اشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام

رميصة مفتنة فكيف يمكن ان تصير حجة واجتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحياها الذي
 انشاها اول مرة وهذا هو الذي هول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل
 الابدان اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الابدان كان قادرا على الاعادة ثم نفى
 شبهتهم التي حكاهم عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميصة من وجهين * احدهما اختلاط اجزاء
 الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن
 اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثاني ان الاجزاء الرميصة يابسة جدا مع ان الحياة تستدعي
 رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى
 جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلا ن يقدر على
 ايجاد الحياة في العظام الرميصة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان تكرى الاعادة شبهة
 اخرى مشهورة هي ان الاعادة هي ما جاءت به الشرايع تتضمن اعدام هذا العالم وابدان عالم آخر
 وذلك باطل لاصول كثيرة مفرقة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المتكرى لما سلم كونه
 تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم
 في وقت ضح عليه في كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر
 لاحالة على مثله قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
 والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة
 وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) اي علم الكلام كادوناه (ولم يشتغلوا
 بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤالات والجوابات)
 كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الذبول والاذناب) كما بالفتاويه (وذلك) اعني ترك
 التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازدهان وخدمة القرائع (ومشاهدة
 الوحي) المقنضية لفيض انوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع
 عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك او شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص
 اي اختصاصا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله
 بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندين ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا
 بما حدث) من الشبهة (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث
 في الاعصار الماضية فاحتج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع شبهة دون زمانهم (وذلك)
 اي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هي العبادات والمعاملات
 والمناكحات والجنائيات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اي في اقسامه ومسائله
 (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقص) وهو تخلف الحكم عما جعله علته في القياس
 (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلته مشتركة
 بينهما فيصير القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنفيع
 المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخرجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة
 الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح
 في الكلام (وبالجملة من البدعة ما هي حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة
 كل بدعة رد ونحو الجواب انك ان ادعيت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث
 الكلامية اصلا فلا اشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه
 وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة
 حسنة لا مريضة كاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيتها) يعني ثانيا وجوه المعارضة

انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قلبكم لحوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهى الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعتنا ولجأنا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واردة الباطل في صورة الحق بالتلبس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه (واما الجدل بالحق) لظهوره وابطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبير وعلى القدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك حر كاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه املكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لازما الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لامنيها (وثالثها) اي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين الجحاز) ولا شك ان دينهم بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهم على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اي لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه زوى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال يجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فتكم كافرو ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين الجحاز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفرغ بدين الله سبحانه فيما قضاه وامضاه) (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هى معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا في اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهد ما جوز ان يكون المنعم بهما قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اي الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرههم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرغ عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور

(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر) فان أكثر الناس لا يخطر بالبال ان هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلاً (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) اى في عرفانه تعالى (احسن حالاً قطعاً من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذى هو اشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانه بترأ) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا في انه) يعنى النظر او العرفان (لا يجب عقلاً) بل في انه لا يجب شئ عقلاً (بل سمعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نبي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان واخروياً (قبل البعثه وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفى الوجوب قبل البعثه) لا تنفاه لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثه الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل البعثه ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لا اشتراكهما في الهداية (او المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شئ منهما (أحجج المعتزلة بانه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم الخيام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا انظر مالم يجب) النظر على فان مالم يجب على لا اقدم عليه (ولا يجب) النظر على (مالم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض ان لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندى (مالم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاماً حقيقياً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخيام (واجب عنه بوجهين الاول) النقص وهو (انه) اى ما ذكرتم من لزوم الخيام الانبياء (مشارك) بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركاً (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقاً) لان وجوبه ليس معلوماً بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفترقة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مالم لا يتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) اصلاً (مالم يجب ولا يجب مالم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) اى من القضايا التى قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تقيده العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظرياً قريباً من الضرورى محتاجاً الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعاً وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لا يستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذى اراد به تنبيهه (ولايأثم بتركه) اى

يترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد
 بالانعام) الوجه (الثاني) (الحل وهو) (ان قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عنسدى
 (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد
 من العلم بنبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب
 موقوف على الوجوب) لان العلم بنبوت شيء فرع اثبوت في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد
 نبوته جهلا لاعلميا (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شيء
 على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت
 في نفس الامر علم المكلف بنبوته اولم يعلم نظره فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا
 تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كاهن وهذا معنى ما قيل ان
 شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال
 قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم
 المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول واجب على المكلف
 انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف)
 والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها)
 اى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة
 والاسناد ابي اسحق الاسفرائني (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب
 اجزائه فاول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره
 ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبق بالقصد المتقدم
 على اول اجزائه (والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول) اى لو اريد اول الواجبات
 المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات
 مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت
 ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه
 هكذا (والافان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله
 المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدور رتبة
 وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن
 كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد
 الاول فهو المعرفة عند من يحتملها مقدورة والنظر عند من لا يحتمل العلم الحاصل عقبيه مقدورا
 بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات فكيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو)
 اى اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل
 او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جازمت به كان حاصلا وان
 جازمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن
 بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابي هاشم (بوجهين الاول
 ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم)
 ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون
 الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدى (والحق ان) ابتداء الشك غير
 مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك
 او ان ينظر فيزول (الشك وانت خير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده

على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدة لان الخوف يقتضي لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابها (كما يجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول التصاب لم يكن ايجابا لتحصيل التصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو خاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بان مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن امكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلاتأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصبان قطعاً واما اذا لم بشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصبانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم انساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها طاهرة وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من نمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوqa بقصد آخر * المقصد الثامن * الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالنظر فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته او من جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لا يفيد مطلقا) سواء كان فسادا مادة او صورة (وقد احتج عليه بانه لو افادته) واستلزمه (لكان نظر الحق في شبهة البطل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مقيدا (لكان نظر البطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) العبرة في النظر الصحيح (والبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (واثبت) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما في المثال الذى اوردته الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الامدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الاتفكك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان شبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزما للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان التاخر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطأ في اعتقاد وجه الدلالة لم تبقى الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب

(لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه
 (بخلاف) النظر (الفساد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف
 ما عليه المتصور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
 اعني الجهل المركب بالطلوب (ولاخفاء به) اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير)
 والتوضيح الذي قد مناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي اوردته (من اعتقد) هاتين المقدمتين
 (اعتقد) تلك النتيجة الجهرية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من اتى بالنظر الفاسد فيه)
 اي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) اي اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا
 يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب
 اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذالم يعتقد ها
 كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالنظر فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت
 اذالم يعتقد ها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها له فيما ذكرته
 قلت انه اذالم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير
 مطابقة وليس له حيث تصديق غير مطابق والحقائق لا استجمالة في ان يكون بين القضايا الكواذب
 رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها فانه لافرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على
 هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية
 وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة
 اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي
 الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية
 يتوقف على اعتقاد حقة المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فاما بتأني على اصطلاح
 من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العلم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه
 بحسب نفس الامر ولاجله مكان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعاً
 بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها
 مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به
 لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداء النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة
 مخصوصة و رابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها ان الفساد ان كان من السادة)
 فقط (استلزمه لما) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيدا
 جسم وليس بجهل فالصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور
 واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات
 الكاذبة (والا) اي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا (فلا)
 يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها
 صادقة او كاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لا خطأ ولا صوابا * المقصد التاسع * فيما اختلف
 في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افاة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط
 بين المقدمتين (فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة ما قرديرها منتفخة البطن فيظن انها
 حامل وما هو) اي ظنه كونها حاملا (الاذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندرج هذا
 الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلّي) الذي هو كل بغلة عاقر اذلول هذا الذهول الجزم
 بكونها عاقر او لم يظن انها حامل (ومنعه الامام الرازي) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة
 النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبان احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى

(تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمنع حصول العلم المطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة النسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد اخرج البعض) يعنى القاضي البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطاً للانتاج (باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء) فى الانتاج فانما نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الاخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل اوتنبه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) فى الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم ولا اختلاف الملزومات ولا اختلافهما معاً فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج (اجتماع المقدمتين معاً فى الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسلم) لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما كافياً فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها لما يجمع العلوم لانتهاى الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر (وان اراد امر) آخر (وراءه) اى وراء الاجتماع المذكور (فمنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظة حقيقتيهما) على الترتيب اللابى (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وامكن ذلك الفطن * المقصد العاشر

قد اختلف فى ان العلم بدلالة الدليل على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالمدلول هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) او الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك) اى كون وجه الدلالة مغاير للدليل (بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة بغيره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلاً فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة بغيره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو

الدليل (اذ لا واسطة بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتي (بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغاير لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث

المرصد السادس في الطريق

الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) في تجديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) اي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعين النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله او وصل الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحيث بلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الادراك اما تصوريا او تصديقا فكذا المطلوب) الادراكي الذي يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوريا سمي طريقه) الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمي) طريقه (دليلا وهو) اي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالقيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعي) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي) ويسمى الظني اشارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من العلول) كالحجى (على العلة) كتفنن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انبيا (ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على العلول (تعليلا) وبرهانا ليا **المقصود الثاني** المعرفة يجب معرفته قبل معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدم بها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلي منه) اذ لو سواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلي اي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الاب) فانه لا يكون اجلي منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (او اكثر) ويسمى دورا مضرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدرج والتدرج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لابد من (ان يساويه في العموم والخصوص) يحصل به (التميز اذ لو لا) اي لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطردا) وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ماعداها ولا يلتبس شيء

منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام بغير الرسوم عن كل ما يضافه ومنه ناقص
بغيره عن بعض ما يضافه وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس
من الرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرفة لابد ان يفيد
التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سبيبا لتصوره واما التميز
هن جيعها فليس شرطاً له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي
او عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفاً
فالمساواة شرط للمعرفة التام دون غيره هذا كان اورسما (ولا بد فيه) اي في المعرفة (من تميز)
مساو للمعرفة (فان كان) التميز (ذاتياً سمي) المعرفة (حدداً والاسمي رسمها وعلى المتقدمين
فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتمام) اما حد تام مركب
من الجنس والفصل القريين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والافناقص) اما
حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه
في الجذو واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز
اخذة في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) باجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط)
فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون
ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء (وكل) متصور (كسبي)
مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بيئة) بحيث يكون تصورهما مستلزماً لتصوره (يرسم
والا) اي وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة
(مركباً امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالتا قص وههنا نوعان آخران
من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرفة كقولك الاسم كزبد
والفصل كضرب او لا يكون جزئياً كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف
بالمشابهة) التي بين ذلك المعرفة وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فهي
خاصة) لذلك المعرفة (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخل في الاقسام الاربعة المذكورة
للمعرفة (والا) اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال
قسماً على حدة ولما كان استنباس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين
التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (يفسر
بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الفضنفر الاسد وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به افادة
تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الفضنفر من بين سائر المعاني ليلفت اليه ويعلم
انه موضوع بازائه فإله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقي واقسامه
الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب بقصده تعيين
المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصده به تحصيل ما ليس بمحاصل من التصورات
ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصده به تصور مفهومات غير مغلومة الوجود في الخارج ويسمى
تعريفاً بحسب الاسم فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجالا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس
مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسماً وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً اسماً
والثاني ما يقصده به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة اما حد او رسماً وكلا
هذين القسمين لا يتجده عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم
او موجود فانه اذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصده به ان يحكم على الانسان بكونه
حيواناً ناطقاً والالكان مصداقاً لمصورا اي مفيداً للتصديق لا التصور بل اراد بذكر الانسان

ان يتوجه ذهنا الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا اسم كذا بتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا احد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة ~~وهي~~ وان خرب القناد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا ينجم على الحد التقص والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والافلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والافلا اذا تعاد بين مفهومين هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لفظة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه اظهر عند العقل فتقدمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا اخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ القريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره وينبأ ذهنه في المجاز الى غير (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة * المقصد * الثالث * الاستدلال اما بالكلية كالحیوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) اي ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئي (القياس وعرف بانه قول) اي مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضيا بآثاره انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضيا) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسئلة صادقة في نفس الامر اولا (لزم عنه) اي عن ذلك القول (لذاته) اي لا المقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس التقص (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القبول على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (واما بالجزئي على الكل) اي بحال الجزئي على حال الكل (وهو الاستقراء) من استقرت الشيء اذا تبعته (وهو اثبات الحكم الكلّي بثبوت في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كفولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكل (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع ان التماسح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئي على جزئي) اي بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلّي الشامل لذيتك الجزء بين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر)

غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّي على كلّي قلنا ان دخلا) اى الكليان المذكوران
 (تحت) كلّي (ثالث مشترك) بينهما (يقضى الحكم فهما جزئيان له) اى لذلك الكلّي الثالث
 الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئى ههنا المدرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع
 نفس تصويره الشركة فيه) اعنى (المسمى بالحقيقى) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر
 داخلا فى التمثيل لاقسما برأسه (والا) اى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق
 بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث
 يقضى الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان
 ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت باحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلّي على
 الجزئى) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا
 ولهذا قال بعضهم انه ان استدلت بالكلّي على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
 (قلت المقصود انا اثبتنا) فى المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية
 لا تصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذى يفيدنا الحكم بها) اى
 بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل
 واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منهما جزئى لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال
 بالكلّي على الجزئى وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا ايضا فالاخر اذ يقع
 كل منهما موضوعا للآخر كلياً وهو معنى اندراجيه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض
 الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائى المنصل فى مثل قولك كذا
 كانت الشمس طالعة كان النار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود
 لم يستدل فيه بالكلّي على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل فى مثل قولنا
 اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لا يفرق لكنسه ليس فى البحر فلا يفرق اولكنسه غرق فيكون
 فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى
 لا اشتمال معه فاما صريحاً كما فى الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما فى الاستثنائيات المنفصلة
 واما الافتراضات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل **المقصد الرابع** فى القياس
 وهو الصمدية) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا
 اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا التبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس
 الاولى ان يعلم حكم ايجابى او سلبى لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) اى ثبوت ذلك الشئ
 الذى هو الاوسط (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) اى ايجابى او سلبى
 (للاخر كذلك) اى لكله او بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول
 واجباب صغراه مع فعليتهما والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا
 (الثانية ان يعلم حكم) ايجابى او سلبى (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم
 (لاخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر ان الشكل
 الثانى يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا واجبا با بحيث يمنع اجتماعهما فى شئ واحد
 فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الاسلما كليا او جزئيا يحتاج فى العلم بلزومه الى نوع تأمل
 وهو ان يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لا يجمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين)
 هما الاصغر والاكبر (الثالث) هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا
 (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اى فى ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه)
 بل يجوز ان يكون الاصغرا من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا

في ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج منه السلف فهو ان يعلم ثبوت احدا من شيئين اما كلياً
 او جزئياً ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن
 ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب
 ثلاثة اخرى متجهة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدي
 المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الاجزئياً موجبا او سلباً وانما لم يتعرض للشكل
 الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه
 في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود
 اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) اي وان لم يلزم من وجود اللزوم وجود
 اللازم او من عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد اللزوم حيث دون اللازم
 (من غير عكس) اي ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم
 (لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة ان تثبت النفاة بين امرين فيلزم
 من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تناقيا صدقا فقط لم من ثبوت صدق ايهما كان عدم
 صدق الآخر اي كذبه وان تناقيا كذبا فقط لم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني
 صدقه ففي كل واحدة من هاتين النفاتين نتيجتان واذا اجتماعهما كان هناك اربع نتائج (ولهذه)
 الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (افرد لها فن) على حدة الا ان ما ذكرناه كاف لنا
 فيما قصدناه **المقصد الخامس** ما مر هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما
 بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت
 بالضرورة (قلوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة
 الثبوت) لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واخرى
 بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) اي تبنيها فلم نجد ههنا شياً
 منها (وهو عائد الى الاول) اذ ما له الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه
 الادلة فالتمسك بالاول اولى لتسقط هذه المؤنة (واما الثاني) وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب
 نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اي لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت
 الضروريات لجواز ان تكون جبال) شائعة (بحضرتنا لا زها) واللام في قوله (لعدم الدال على
 وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز ان تكون تلك الجبال
 بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض
 للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (او غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على
 حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر
 لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدّمات ذلك الدليل غلط
 لا دليل عليه فلم يتكشف لنا ولا تغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر
 ان تجوز ما لا دليل عليه بوجوب القدر في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا و اشار
 الى الثاني بقوله (وايضاً فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعني ان غير المتناهي من
 جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجوز اثبات ما لا ينتهي
 (واثباته محال والجواب) ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر
 او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فان
 تزيفكم ادلة الثبوت وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك
 دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه

فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) ان اردتم الثاني فنقول عدم
الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم
جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع
وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها
(و) لزم (ان يكون الاجهال بالدلائل اكثر علماً) لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله
الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقينان عليه دليلاً ويزداد علم الجاهل فيما
علم العالم دليلاً على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم
بثبوته جهلاً فيكون الاجهال بالدلائل او فر علماً بالاشياء (مع انه) اي العلم بالدليل (قد يحدث)
في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجاهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية
العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء
المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق يحضر تناضري (لا يتوقف على هذه المقدمة)
القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظرياً) لا ضرورياً
(وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورة كانت او نظرية (ضرورية) معلوم
بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (وجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع)
دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل
قاطع على امتناعها لظهور الفارق حيث (والا) اي وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب
الانتفاء (فيه) اي فيما لا ينتهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع
يدل على امتناعها (وابيضاً) ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم
وجوب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فلزم من عدم دليل الطرفين) اي
الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاني شيء واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً)
فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جز منا بانه ليس نبياً بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها)
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً
لنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالتقيضين معاً (وابيضاً يلزم هنا)
اي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا ينتهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثم) اي من
كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) اي نفي ما لا ينتهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر
الفرق وان دفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اي نبوة من لا يجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك
المدرک) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لا نبى بعد محمد صلى الله
عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جز منا بعدم نبوته (واما الثاني) اي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا
ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات
ما لا ينتهى بل الغرض (انه لا فارق بينهما) اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه
منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا ينتهى (وانما يمتنع) هذا الجواب (لواثبت الملازمة) بين
جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق
(الثاني) من ذنبك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم لله سبحانه فيقدسونه على الممكنات قياساً فقهياً ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً
عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من اثبات علم مشترك) بين المقبس

والمقيس عليه (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها) الطرد والعكس (وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلا عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فيجب في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلنا إن قبح الظلم معطل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود غلته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلوم) المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلوم أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرهما فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فإن قلت كون المدار صالحا للعلة معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا فلا تنقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وإبضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلة القبح في الفعل مما لا يثبت به أصلا وإن جاز أن يظن والقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن (وابضا فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمر أمقارنا) للدائر فإنه وحيد لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا (بوجوده) * الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه (أي على المقارن) (فيجب نفيه) وقد مر فساد (الثاني) أنهما أي الدائر والدائر (متلازمان علما) يعني أنه إذا علم المدار وحده لم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا غيرها أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلو لا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما زعم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمضافين) كالابوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علة (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أننا إذا علمنا ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقات وإذا علمنا أن البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير تناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن يكون للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيرا من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكمالات (الثالث) الدوران لو لم يقدح كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار (لجواز استناد التحريك إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثابت وجودا وعدما وذلك قبح لباب التشكيك في الطل والمعلولات (قلنا إن سلم التغير) بين التحريك والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعليه ولئن سلمنا كما هو مذهب مثنى الأحوال (فلا تريد بالحركة إلا

ما يوجب المتحركة) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون
الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر
عن الدوران فلا يلزم من القدرح في دلالة على العلية القدرح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن)
الذين زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وسواها بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر
(حصل المطلوب) الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم
المطلوب الذي هو قبح الفل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن
هذا) الذي فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم
لم يكن المدار مدارا عدا هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (في وجد) المدار (دونه
في صورة النزاع) اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيماعد المتنازع فيه فيوجد
الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما
فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها)
اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السير وهو قسمة غير مخصصة)
كان يقال مثلا علة كون السواد مرثيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا
والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقضية
لصحة الرؤية في السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (فيل) في الجواب (لادليل) على ثبوت
ذلك الامر الآخر (فينتني) وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اي
ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة (الازامات وهو القياس على ما يقول به
الخصم لعله فارقة) توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه
قال الامام الرازي وهي اي الازامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطردة
اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مرئى بالارادة اتفاقا واما التي كقولهم النظر لا يولد
العلم لان تذكره لا يولد. واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال
لو كان العبد قادرا على الاججاد لكان قادرا على الاعداء كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعداء
اتفاقا لم يكن قادرا على الاججاد ايضا (وهو) اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالازامات
(لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا يفيد
الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع وجود) (علة الاصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه)
اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم
الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة للمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مرئى الله تعالى معللة بالارادة لان المرئىة عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة
معللة والعالية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعطل فان صح ما قلت من ان المرئىة صفة جائزة
ظهر الفرق والا منعت كون المرئىة معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعداء
لامر لا يوجد في الاججاد وذلك لان قدرته على الاعداء اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالاججاد
او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالاججاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور
على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات باعادة ماعدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بالاججاد مقدور
آخر لزم ان تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بالاججاد شيئين وذلك يقتضي
تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت
بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المطلقة باعادة الشئ غير المتعلقة بالاججاد
كانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على

حكمة فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها سافقتني الى ان احكم
 باستحالة اقتدار العبد على الامادة دون الابدان فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم
 في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الامادة ايضا واعلم ان عدد الازمات من طرق اثبات العلية
 سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت وهو معترف بذلك حيث قال وهو
 القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق
 الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي
 من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل
 مطلا بعلته موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه
 ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال
 والثالث الازمات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الازمات ثالث الطرق الاربعة
 الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين
 فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة * المقصد السادس في المقدمات *
 اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين
 قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقضية) اي اليقينية واليقين
 هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية
 الضرورية التي هي المبادئ الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد
 تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فها هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه
 ومنها ما هو خفي لخصاء في تصوراتها وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة
 في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس
 بوجوب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمنساويين فهي زوج) فالقضية
 هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم تصوراتها قولنا هي منقسمة بمنساويين وكل منقسم
 بمنساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا
 بوجود الشمس وكونها مضئية وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم
 بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية وبعد منها ما نجد
 بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الاحكام جزئيا كما في قولك
 هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فاستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على
 العلة قلل الاحساسات الجزئية تصد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ القياض ولا شك
 ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلو ان العقل يميز بين الحق والباطل
 من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجرىات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس
 مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع التكرار على نهج واحد دائما او كثيرا
 لم يكن اتفاقا بل لابد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول
 ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان
 شرب السموم يسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول
 معه الشك (كعلم الصانع لاتقان عمله) فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم
 حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه
 من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة
 القياس الخفي كما في المجرىات والفرق بينهما ان السبب في المجرىات معلوم السببية مجهول المساهية

فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعله لم يكن دائما ولا اكثرها وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة بمنع تواطؤهم على الكذب) تحكمتنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احوال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايح والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقدم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية تجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمفولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا تحكمتنا بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المنقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادئ تلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاولى او يحتاج اليها معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمة تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجهم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة او رقة اوجية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخبار والحكماء البرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة الثقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كزول المطر لوجود السحاب الرطب) (ولتشكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اى المتكلمين (ذوات فروغ) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا اني عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فيتني العدد) بالكلية (كفي مشكلة الوحدة) فانهم احتجوا على

وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تنتهي وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفى
مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحدا منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم
واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عددا اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها هذا خلف
(و) كفى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة
لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن
عددا اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنتهي وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه
(قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد
وذلك (نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وطالبيته امر واجب وليس
عددا اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل
ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة
(فتقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع)
لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني
مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر
(و) عدم الاولوية (في ذهك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال
ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد
فان المثلي ينشأ ركان في الاحكام اللازمة فلوصح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا ينشأ من
امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اطادة للدعوى بعسارة اخرى مع انه
(لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا
انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان
الواحد مثله وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدء الخواص لم تكن الاعداد متماثلة
اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا ينشأ من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا
يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين
وباوقات ثلاثة وهم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت
باوقات لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك
بين جانبي النفي والاثبات كما نحققه (وبخص جانب النفي بـ) قال وهو ان ما لا ينشأ من الاعداد
(ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من
تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اي وان لم يمتنع ما لا ينشأ من
من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالاته فلا يكون اللازم من اثبات عدد
مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الاولى (انهم يحكمون
على المتشاركين في صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفي المعترلة قدم الصفات)
اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والاساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم
قتساو بها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قياس الصفات بها اولى
من العكس هذا خلف (و) كنى المعترلة (كونه تعالى عالما بعلم والافهو) اي علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين
مطلقا فيلزم من حدوث علما حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنى (المتكلمين) وجود

(المجردات) كالقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والأختلاف) في أنها ليست متغيرة ولا حالة في متغير فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضغفه) اى ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاجابة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع المتدرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى) اذا ارادوا اني صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمك بها في امور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والا يلام بلاسبق جنابة وحق عوض نقص فيجب ان ينفي عنه (وهو) اى الكمال في الافعال هو (الحسن) (والنقصان في الافعال هو) (القمح) (و) يعتبر ايضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) (في الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها عن اثبات الصفة ان (لوقبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانعا من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى للكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالها) اى للذات لانها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون له كمال منظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات * المقصد السابع * الدليل اما عقلى بجميع مقدماته (قريبة كانت او بعيدة) (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى) المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا (والثاني) وهو الدليل الثقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه) حتى يفيد الدليل الثقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دارا وتسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما (هو الذى يسميه بالتقلى) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والثقلى وهذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمر به عاص لقوله تعالى افصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل) كقولنا هذا تارك المأمر به وكل تارك للمأمر به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والثقلى فظهر صحة تاليف القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التى تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام * احدها ما يمكن) عند العقل (اى ما لا يمنع عقلا اثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القليل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب (ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ

على الآخر (الثالث) من المطالب (ماعداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالمًا وموسلاً للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن ايضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت **المقصد الثامن** الدلائل الثقيلة هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولاً (قيل لا) نفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معانٍ مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتبين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (ثبت برواية الاحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها وافقوا لها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والحليل وسبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرى القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) ثبتت (بالاقيسة وكلاهما) بعنى رواية الاحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي تعالى عليه وسلم الى معانٍ اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي تفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير الجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضم في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجبته كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادر كاه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجوز ما يتفاه بل غاية الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قبل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرئين) اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل الثقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل الثقلي قطعاً) بان يؤول الدليل الثقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كتابة عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل الثقلي (اذ لا يمكن العمل بهما) بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع التقيضين (ولا يتقيضهما) بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع التقيضين (وتقديم النقل على العقل) بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل الثقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالفرع (وفيه) اى في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضاً اذ حيث يكون

صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة
 فقد لم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى
 ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) اى مستلزما لنقيض نفسه ومنا فيالها (فكان باطلا) ومحالا
 اذ لو امكن لا مكن اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما
 ولا تقديم النقل على العقلى فقد تعين تقديم العقلى على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز
 ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات
 لا نأقول هذا منع لا يضر المعلن لان وجود المعارض العقلى اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل
 النقلى اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدد
 وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى
 حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد فى افادة الدليل النقلى
 اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى (لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم
 الوجدان) مع البالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم
 (بعدم الوجود) اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلى لم يطلع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اى
 دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها ايضا (ظنية
 لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة) والثانية واذا كانت
 دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق انها) اى الدلائل النقلية (قد تفيد
 اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (او متواترة) نقلت البينات واترا (تدل)
 تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعم استعمال لفظ الارض والسما ونحوهما)
 من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها
 الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة فى بطلانها وكذا الجبال فى صيغة الماضى والمضارع والامر
 واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع
 الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
 قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما
 عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراداه فلو كان هناك معارض
 عقلى لم كذبه (نعم فى افادتها اليقين فى العقلية نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه
 هل يحصل بمجرد ها) اى بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم
 المعارض العقلى و) انه (هل للقرينة) التى تشهد او تنقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم
 المعارض العقلى (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم
 باحد طرفيه) اى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقلية محل نظر وتأمل فان
 قلت اذا كان صدق القائل محزوما به لم منه الجزم بعدم المعارض فى العقلية كما لم منه ذلك فى الشرعيات
 والا جمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجوز العقل بامكانها ثبوتها
 وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنع فلاجل هذا
 الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقلية وان حصل الجزم به
 فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقلية فانها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لانها
 مركبة من مقدمات علم بالبدئية صحتها او علم بالبدئية لزومها مما علم صحته بالبدئية وحينئذ يستحيل
 ان يوجد ما يعارضها لان احكام البدئية لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم
 الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية نارة

لا فائدة اليقين كافي مسئلة حجة الاجماع وخبر الآحاد واخرى لا فائدة الفطن كافي الاحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الامور العامة

(اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كماله ما هيبة والشخص عند القائل بان الواجب له ما هيبة مغايرة لوجوده وتخصيص مغاير لما هيبة او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البعث منها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولها جميعا ويتعلق بكل من هذين التقابلين غرض على كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اي مما يختص بواحد منها (في باب) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومرصد) خمسة مستقلة على مباحثها * المقدمة في قسم المعلومات * الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبيهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما ان يقال بان المدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الوجود والمدوم وهو الحال اولافهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا ينهما (وهو مذهب اهل الحق فالعلوم) اي ما من شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود للذهني (او يكون الاول) هو (المدوم) في الخارج (والثاني) هو (الوجود) فيه فهذه خمسة ثمانية يتبعها ثلاثتان ورباعية * الاحتمال (الثاني المدوم ليس بثابت ولا واسطة) امر (حق) اي ثابت (وقال به القاضي) الباقلاني قولاً مستمرا (وامام الحرمين منا) اي من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخره وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو المدوم اوله تحقق اما باعتبار ذاته) اي لا بتبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اي) له تحقق (تبعاله وهو الحال وعرفوه) بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذات (وهي الامور القائمة بانفسها) اما موجودة او معدومة لا غير (اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لوجود لان صفة المدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة) لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعتراض الكاتب على هذا التعريف بانه متفوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات والتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * الاحتمال (الثالث المدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له في نفسه) اصلا (وهو المنفي) المساوي للممتنع (اوله تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمدوم الممكن ثم قسموا العلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضا فاما ان لا يكون له في الاعيان وهو المدوم) ممكنا كان او ممثلا (اوله كون) فيها (وهو

الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه) أي من المعدوم
 (وانت تعلم أن نقيض الأخص) مطلقا (أعم) مطلقا (من نقيض الأعم فيكون الثابت) الذي هو
 نقيض المنفي (أعم من الوجود) الذي هو نقيض المعدوم (لصدق عليه) أي لصدق الثابت على الموجود
 (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة
 ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع
 إلى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الوجود والمعدوم
 كما فصله غيره ثلاثتهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسما منه لكنه مندفع
 بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق
 عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق)
 أيضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبت الأحوال (فيقول الكائن في الأعيان أما) أن يكون له كون
 (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم
 من الكائن في الأعيان (أيضا قسما من الثابت) كما أن الوجود والمعدوم الممكن قسمان منه
 (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعدوم فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثبات والافتقار)
 فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أمورا ثلاثة الوجود
 والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الوجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني
 يتناول الوجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي المتنع والمعدوم
 الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضا
 (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما التحقق له بوجه) من الوجوه
 (وهو المعدوم وأما له تحقق ما هو الوجود ولا بد من انحياز بحقيقة) أي لا بد من أن يفرد الوجود
 وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية)
 يتمتع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني) فإن الذهن
 لا يدرك الأمر كلياً فالوجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي
 فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص
 بغير حقيقته حتى ينحاز بهما معاً عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة
 منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب
 سبحانه شيء واحد في حد ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى
 تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية
 شخصية متغيرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه
 الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز
 في الذهن لأعلى وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه
 أنه منحاز عن غيره بحقيقته فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف
 ولا يظهر أن يقال الموجود أما أن يكون وجوده أصيلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه
 فهو الموجود الخارجي والعيني أولاً وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج أما أن
 لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) تقييد الواجب بقوله لذاته
 احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية
 للموافقة وإظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته
 (أما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولاً) يوجد

في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم
 محل فيه احتراز عن الصورة لو وجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة
 (غير مقوم لمحل فيه) وهو الصورة (فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة
 جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال
 اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت
 المحل اندراج اخصين تحت اعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك
 (وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما ان لا يكون له اول أي لا يقف
 وجوده عند حد يكون قبله) أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) أي يقف وجوده
 عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث اما متخير) بالذات (او حال في المتخير) بالذات
 (او لا متخير ولا حال فيه فالمتخير) بالذات (هو الجوهر ونعني به) أي بالمتخير بالذات (المشار اليه)
 أي الذي يشار اليه (بالذات اشارة حسية بأنه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض
 فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها
 قابلة للاشارة العقلية (والحال في المتخير هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتخير (ان يختص به
 بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع التلون) فان الاشارة الى احد هما عين
 الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالله ليس حالا في الكوز
 اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير الحلول في المتخير كما صرح به فلا يتجه عليه انه
 لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاول ان يفسر بالاختصاص الساعت (وما ليس
 متخير او لا حالا فيه) اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد
 (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان
 ممكنا او ممتعا (ففهم من قنع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه
 لوجهين الاول انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو انه ليس متخيلا ولا حالا في متخير
 (ولابد) من (ان يماز) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب)
 في الباري من المشترك والمميز (وانه محال الثاني ان هذا) الوصف (اخص صفات الباري فان من
 سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الابه) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود
 لا متخير ولا حال في المتخير (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم
 الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلب) كالوصف
 الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض
 ثبوت كالوجود او سلب كني ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني انا لانسلم انه) أي هذا الوصف
 (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا لكل ما عداه
 او القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر ان يقال (هذه الدعوى) أي دعوى
 كون هذا الوصف اخص صفاته (لا تخلو عن مصادره) لان كونه اخص صفاته انما يثبت اذا ثبت انه ليس
 هناك موجود حادث لا يكون متخيلا ولا حالا فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فانما تبطل دور

✽ المرصد الاول ✽ في الوجود والعدم وفيه مقاصد ✽

✽ المقصد الاول في تعريفه ✽ أي تعريف الوجود (فقبل انه بديهي) تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف
 الا تعريف لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا
 والختار انه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور
 صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم

بداهة تصور بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازهان
 القاصرة (الاول) انه جزء وجودي (لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة) (وهو متصور بالبديهية)
 لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (و جزء المتصور بالبديهية
 بديهي) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجاً الى ذلك التعريف
 فلا يكون بديهياً (وعلى التنزل) اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهية وقلنا ان تصور
 كسبي (فلا بد من الانتهاء الى دليل) اي طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اي من وجود
 ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (ويكون وجوده) اي وجود ذلك الدليل
 (ضرورياً دفعا للتسلسل) او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستقداً من دليل آخر
 (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهية
 كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً ايضا قال الامام الرازي في المباحث الشرقية
 علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم
 بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده
 مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لاننا لم نعرف وجود الدليل
 لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً الى دليل آخر بل
 لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حل كلامه هذا
 على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلاشكال في ذكر الدليل وان حل على ان كل انسان
 يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف
 مع تصريحه بان وجودي متصور بالبديهية و جزء المتصور بالبديهية بديهي قال ههنا
 (او نقول) بعد التنزل الى كونه كسبياً لابد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالتين فلا بد)
 في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن ان يكون العلم
 بوجود كل محمول للموضوع مستقداً من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة
 يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (و انه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق
 البداهة فافهم الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون
 في اكتساب التصديق فلهذا اراد كما انه لا دليل عن سالتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين
 لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته
 اليه فيكون العلم بوجوده ضرورياً فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) اي جواب الوجه
 الاول (انا لانسلم ان وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهية نعم انا موجود تصديق بديهي)
 حاصل لمن لا يتصور منه كسب (و انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد
 طرفيه انا والمشار اليه انا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودي متصوراً بوجه ما
 بديهية كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
 تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى مشتركاً وذاتياً لما نختمه من الجزئيات اما اذا كان
 مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسباً واذا كان عارضاً لافراد لم يلزم
 من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو
 ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك
 العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت بكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس
 يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة
 وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما (قوله) في التنزل اولاً (لابد من الانتهاء

الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضرورى (اي معلوم بالضرورة) واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له (اي للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجودا كما يكون عدميا ايضا كعدم القيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) في نفس الامر على صدق المدلول فيها (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء العرف لا بالعلم بوجودها الى العرف فلا يتم استدلالكم فان قيل العرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لابد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او مشتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التزل ثانيا (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعني فصدق المحمول على الموضوع وهو المتبر في الابحساب اعم من وجوده له

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بدهية تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشيء اما موجود او معدوم) تصديق (بديهى وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون) تصور الوجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنية او مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اي هذا التصديق (بديهى مطلقا) اي بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او) زعمت (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) خير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بدهيته) مطلقا في نفس الامر (توقف على بدهية اجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببدهيته) مطلقا (على العلم ببدهية اجزائه) اي العلم ببدهية كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كآله والصبيان علم اجالا لان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائمة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببدهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجالا لا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببدهيته على بدهية شيء منها لانه دور (وجوابه) اي جواب الوجه الثاني (انه يكفي تصورهما) اي تصور الوجود والمعدوم (بوجهما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه **الوجه الثالث** وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما

بالحد أو بالرسم) لانهصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كإمر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات (فمقتضى الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلاً اذ ليس ثمّة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (و يكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاءه) فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تنصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تنصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود الذي هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو اما معه او متأخر عنه (او) تنصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) اى الوجود (على نفسه اولا تنصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تنصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعني تلك الاجزاء التي لم تنصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلو جهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والتزاع فيه) لاني وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرفة (ولا اعرف من الوجود بالاستقراء) فاننا نتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وايضاً فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً فالفيض) من المبدأ الفيض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه (اقل شرطاً ومعامداً) من الاخص (لان شرط العام ومعامده شرط الخاص ومعامده من غير عكس) كل اى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (اكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء مساوياً للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) اى حقائق الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهياً او كسبياً مبنى على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهياً فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً ولا استحصالية في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانياً ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرد به بعينه في السكجيين مثلا) فنقول ان كانت اجزاؤه سكجيات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكجيات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكجيين كان التركيب في علل السكجيين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكجيين محض ما ليس بسكجيين (قوله) في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تنصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنهما او عن نقيضهما) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود بل العدم ايضا (من المقولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم واذلا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كأن يقال مثلا الوجود عدم فخل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فخل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او دخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتصاف) اجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذلك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تنصف) الاجزاء (بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء الخارجية التمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن) دون الخارج (كما سأتى) بتحقيقه (او تخارانه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدم) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الاكون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فال عشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها عشرة) اعنى الوحدات التي تركب منها عشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيد) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصة
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسم كونه
 بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يسم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه
 بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا
 (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف بمعاداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)
 الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها
 مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
 (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو
 (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
 لشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق
 الاعم او معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق
 الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة
 (الى تحقيقهما في الذهن اذ لعلاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحقيقهما في الذهن فجاز ان تحصل
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي متقاربة الا يرى ان الضد اقرب
 خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط
 تحقيق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقيق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق
 الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له * اي لكون الوجود بديهيا (فرقان * الاولى من يدعى انه
 كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون
 بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البد بهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)
 الوجود (تبعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون)
 الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولي ان يكون كسبيا (والجواب لاننا) انه اذا كان عارضا
 للماهية عقل تبعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه (ومن يدعى ان تصور
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يدعى ان تعقله تبع لتعقل غيره (سكتناه لكن يكفي) لتصور
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبع لهذه الماهية الضرورية
 فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبع للماهية
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
 اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات الخصوصية فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
 ايضا غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبع للماهيات الخصوصية التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه (لا تستغل
 العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود
 (ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى يثاني كونه بديهيا (بل) تعريفه
 (لتبرير ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس اليه بخصوصه) فيكون
 تعريفنا لفظيا ما له التصديق كما هي الامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البد بهي

وان كان حاصلًا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولًا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهوا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا يتنافى بداهة الكون في الاعيان الفرقة **الثانية** من التكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين) الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره (لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك) ومعنى التميز انه ليس غيره (و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) للمطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المفضى الى الدور (سلناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والانصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والانصاف لمشابهة لغناها الحقيقي الذي كلامنا فيه **الامر** (الثاني) التصور حصول الماهية في النفس كحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والامتنع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) اعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره) اى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة مترعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة مترعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمثلة الصورة الكلية) التي هي ماهية الوجود (للووجود الجزئي الشا بت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الوجود هو (الثابت العيني) والمعدوم هو المنفي العيني وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل اولى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخرى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرا د ف الموجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريف حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالترتيب بها ايضا دورى * المقصد الثاني في انه * اى الوجود (مشارك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير اى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطىء عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركاً معنى (لوجوه * الاول) انه (لولا يكن مشتركاً لامتنع الجزم به) اى الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (في زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التى هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكننا جوهر او عرض واذا كان جوهر فهو متخير او غير متخير وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاده كونه ممكنا الى اعتقاده كونه واجبا مع ان اعتقاده كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا * الوجه (الثاني ان انقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الوجود الى هذه الموجودات باسرها فان المساكن في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جمع (اقسامه) التى ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والبصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين الثنى والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية وهذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فإول الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فلزم كون الماهية والشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان ارد مجرد الاشتراك) اى ان ارد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افرادة متمثلة في الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوم الماهية والشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت

افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل في الوجود) اى اريد انه مشترك وافرادهما متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذا تمايز فيه) اى في الصدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطال الحصر العقلي فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لاحصر في الصدم المطلق والوجود الخاص) فالك اذا قلت زيدا ما ان يكون موجودا بوجود خاص اولا لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب انا لا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة الخصوصية ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورة) لاجابة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذنع بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كاليابض والعفاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لا يمتنع الا المصاد) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث المشرقية قال المصنف (ونعود قضية الماهية والشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والشخص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لانه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الوجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الوجودات (للزيم البرهان في كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك التعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولا لوجبه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك التعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان محجته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك

المعنى بحكم الجوابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا تأخذاها) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل بكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المشاؤل اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة (الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وستجيب جنتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشبي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ❦ المقصد الثالث ❦ فى ان الوجود نفس المساهية اوجزوها اوزائدا عليها وفيه مذاهب ثلاثة لانه اذ لم يقل احديان الوجود جزء المساهية فاما ان يكون نفس المساهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل او يكون نفس المساهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصري) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على المساهية (كانت المساهية من حيث هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت المساهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جيع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف العدوم) الذى هو المساهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المساهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (التقص بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم انصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليهما (ينضم اليها) فقولنا المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيئا منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيئا منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعى به ان المساهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى المساهية وسعد ها لا الى المساهية الساخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المساهية الساخوذة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اي وجود ذلك الشئ (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود) بها (لهما وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (ويسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممنوع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية واللام يمكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضي بامتناع مسبقته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولما ثل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص لاحكام العقلية لليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لانه في الوجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (ويسلسل) الوجودات الى ما لا ينشأ هي (والجواب المنع) اي لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوماً ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقاً انما المستحيل اتصافه به موافاة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امراً زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيقاً بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيقاً بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها) مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن (اما زائدة على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بما هيته) اي لو لم يكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بمماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والالكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اي على وجودها (بالوجود وانه محال لما من الوجود) في الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والالم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فانصاف الماهية بها لابلده من علة هى اما الماهية او غيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فمنوع فان التقدم) اثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلة له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لا ينجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزئنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدنا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اي هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) اي هذا الذى ذكرناه من انصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد انصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجواز ان يكون الحال فى العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لمماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اوليا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة اليجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره او إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لأبدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقامة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا * فههنا بحثان * الاول انه زائد على الماهية (في الممكن لوجوده) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود ثابته) والاجاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها) لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان اردت بقبول العدم انها) اي الماهية الممكنة (ثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) منصفة بالعدم (ممنوع) لان الماهية حال العدم لا يثبت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صر في (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءا (لما قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بهما لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا * الوجه (الثاني انا نقول الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما يصرح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اي الوجود الذهنى (نفس العقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعقد تعقلها في وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنى) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهنى (ومن اثبت اثبت بيرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اي التحققة في الخارج اذا لم تكن

بالحد او بالرسم) لانهصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد)
 كامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً
 (فاجزأؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية اولا) يكون اجزأؤه وجودات بل ما
 ليست بوجودات (فبعد الاجتماع) بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد
 ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد
 (فلا وجود) هناك اصلاً اذ ليس ثمّة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد
 الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) اى
 تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاءه) فيكون
 التركيب في فاعل الوجود او قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك
 (الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل
 يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ اجتماع النقيضين
 وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فذلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود
 الذي هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدماً) على كله بل هو اما معه
 او متأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) اى
 الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم
 (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم
 فلو جهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والزاع فيه) لافي وجه يمكن استنفادته
 من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرفة (ولا اعرف
 من الوجود بالاستقراء) فانا نبتغي المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما تحسول تعريفه به
 (وايضاً فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم
 بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس
 الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط
 وارتفاع المواضع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه
 (اقل شرطاً وممانداً) من الاخص (لان شرط العام وممانده شرط الخاص وممانده له من غير
 عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلاً فيكون
 اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه
 فيها (اكبر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا
 نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء
 مساو للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقة وهي) اى حقائق
 الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب
 منها وقد سبقتنا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بدئياً او كسبياً مبنى على كونه مفهوماً
 واحداً مشتركاً واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالناسب ان يقال بعضه بدئى وبعضه كسبى
 او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بدئياً فالاولى في الجواب ان يقال
 اجزأؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق
 الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك
 ونختار ثانياً ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر
 قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله (ثم
ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرد به بعينه في السكنجين مثلا) فنقول
ان كانت اجزاؤه سكنجينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجينات فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجين كان التركيب في علل
السكنجين ومعرضاته لافيه وان لم يحصل كان السكنجين محض ما ليس بسكنجين (قوله)
في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات)
المعلومة التركيب (اذ جزؤها لا يخلو عنهما او عن نقيضهما) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع
النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود
بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا
واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع
النقيضين لا في معرض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر
مواظاة كأن يقال مثلا الوجود عدم فخل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل
من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اى اتصاف الوجود
(بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فخل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه
كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها اوخارجا عنها وقد عرفت
ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات
ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتصف) اجزاء الوجود
(لابهذا ولا بذلك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو نصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم
فلا يصح الاعلى مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان
الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء
(بوجود مع او بعد او قبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود
على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لامن الاجزاء
الخارجية التمايزة الوجود في الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود
على النوع فيه (منوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن)
دون الخارج (كما سأتى) تحقيقه (او تخاراته) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل
بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدم) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم
الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متميزة الوجود
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان
في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء
ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه
قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيد) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وان يكون للوجود خاصية
 كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه
 بديهيًا) ويدعى انه كسبي (كيف يسلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف بتوقف على كونه
 بديهيًا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا
 (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود اعرف بماعداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)
 الاعم (عرضاً عما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجواز ان يكون
 الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام قلنا مبني على الموجب
 بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها
 مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجواز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
 (شروط العام ومعاذاته اقل) من شروط الخاص ومعاذاته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو
 (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
 للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققاً في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت
 الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ماهو شرط لتحقيق
 الاعم او معانده فهو شرط لتحقيق الاخص او معانده فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق
 الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة
 (الى تحققهما في الذهن اذ لعلاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن فجواز ان تحصل
 صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنية بل هي مقاربة الا يرى ان الضد اقرب
 خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوماً بالكنه كان شرط
 تحقق الاعم في الذهن شرطاً لتحقيق الاخص فيه وكذا معانده تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معانده لتحقيق
 الاخص فيه من غير عكس كلي * والمنكره * اي لكون الوجود بديهيًا (فرقان * الاولى من يدعى انه
 كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون
 بديهيًا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيًا انما البدهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها
 كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)
 الوجود (تبعالها) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهيّة (فلا يكون)
 الوجود (بديهيًا ايضاً) لان التابع للكسبي اولي ان يكون كسبيًا (والجواب لانتم انه اذا كان عارضاً
 للماهية عقل تبعالها اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور
 الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور
 العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية
 فلا يلزم كونه كسبيًا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاً للماهية
 المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهيّة وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
 اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
 ايضاً غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهيّة فيحتاج حينئذ الى
 احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه لا يستل
 العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن (العقلاء) على القضايا البديهية فلو كان (الوجود
) ضرورياً لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره (حتى يثاني كونه بديهيًا) بل تعريفه
 (لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس اليه بخصوصه) فيكون
 تعريفه لفظياً ما آله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البدهي

وان كان حاصله في الذهن بدبهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
 فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثاني ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف
 الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس
 هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا
 انه الوجود (ضروريا اشتغلا بتعريفه) وذلك لاني اتى بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية
 من المتكرين لكون الوجود بدبها (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو
 ممثع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامر ين) الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك
 متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره) ومعنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص
 فيوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل
 (الوجود) للمطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم
 على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه
 (حتى يجب) في تصوره (تعقل السلب) الذي هو المفضى الى الدور (سلبا لكن السلب والايجاب
 غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هنا ان الاعتبار في الموجهة
 صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع
 بل يقتضى انصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا
 فالسلب رفع ذلك الصدق والانصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق
 لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقيق على ذلك الصدق والانصاف لشابهته لمعناها الحقيقي
 الذي كلاً منافيه (الامر الثاني) التصور حصول الماهية في النفس فحصل ماهية الوجود في النفس
 على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئا (فيجتمع) حينئذ في النفس
 (المثلان) احده وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته
 في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني) ولئن سلم فيكون في تصوره) اى تصور
 الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة
 منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق
 ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا)
 لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (او نمتنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمماثلة الصورة
 الكلية) التي هي ماهية الوجود (لوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم
 المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالتها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه)
 اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الوجود هو (الثابت
 العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المرفع هو الموجود في نفسه
 والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم
 الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومثاثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون
 كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون
 كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت
 العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه
 (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخرى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون
 معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرا د ف الوجود
 والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريف حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دورى * المقصد الثاني في انه * اى الوجود (مشارك) اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير اى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطىء عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركاً معنياً (لوجوه * الاول) انه (لولا يكن مشتركاً لامت

انواع الموجودات

بصيات او مخصص

ول فلان التردد

ثاني فلان التردد

جزئياً بان له سببا

جوهر او عرض

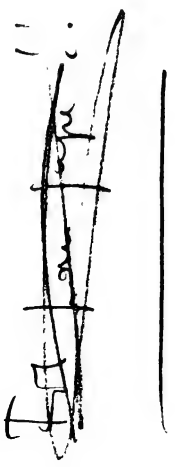
مخصصها لم يكن

للتردد فيه وكذا

اعتقاد كونه واجبا

براعتقاده ايضا

ها الى بعض زال



واشخصها (ضرورة اذ

بها) ذاتيا كان لها اوة

في الخصوصيات عين التردد

في شيء يستلزم التردد في

فاعليا موجودا ثم اذا ترد

واذا كان جوهرها فهو مة

ترددنا في هذه الخصوصية

اذا اعتقدنا ان ذلك السبب

مع ان اعتقاد كونه موجود

لا يقال اذا ترددنا في الخصوصية

اعتقاد معنى الوجود الار

الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع

قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا

* الوجه (الثاني ان انقسمه) اى الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر

و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخصها ونقسم الموجود الى هذه

الموجودات باسرها فان المآك في التقسيم واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جمع (اقسامه) التى

ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم

(للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول

هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات)

المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين الثنى والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم

من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب

اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوى واجب في القسمة العقلية

هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فإول الاشتراك

المعنوى ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالمساهية والتشخيص) فيقال نحن نجزم بالمساهية في ذلك

السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات

وكذا الحال في التشخيص فيلزم كون المساهية والتشخيص مشتركين وهو باطل لان المساهيات

متخالفة الحقائق والتشخيصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد

بمجرد الاشتراك) اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين بمجرد ان الوجود معنى واحد مشترك

بين الموجودات سواء كان افراده متمثلة في الحقيقة اولا (فهما) اى مفهوما المساهية والتشخيص

(ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخيصات الجزئية (مشاركان) بينهما وان كانت

افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل في الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والتشخيص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذا لا تمايز فيه) اى في العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطال الحصر العقلي فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً فاذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقراياً تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب اننا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متميز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصرا بلا شبهة وان كان الوجود زائداً على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصره عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورة) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كاليبيض والفناء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لا يمنع الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى النصف فهو قاطع فيما ادعينا كذا في المباحث الشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخيص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لانه تصور مفهوماً واحداً) شاملا لجميع الوجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الوجودات (للزعم البرهان في كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة) عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحداً متاولا لتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متاولا لذلك التعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجمعه اذ لولا له لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك التعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان محجته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحداً متاولا للوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك

المعنى بحكم إيجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا تأخذا) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتساو اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة (الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزاندا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجي بحثهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكندي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظيا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه * المقصد الثالث * فى ان الوجود نفس المساهية اوجزوها اوزاندا عليها وفيه مذاهب ثلاثة لانه اذ لم يقل احدا بان الوجود جزء المساهية فاما ان يكون نفس المساهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل او يكون نفس المساهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصري) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لو كان) الوجود (زائدا) على المساهية (كانت المساهية من حيث هي غير موجودة) اى اذا اعتبرت المساهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جبع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (انصاف المعدوم) الذى هو المساهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون المساهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (التقص بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم انصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى الرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا المساهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعى به ان المساهية متفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى المساهية ومحدوها لا الى المساهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى المساهية المأخوذة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) اي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان ما لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود) بها (لهما وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وينسلسل) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممنوع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنهاى عارضة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لا امتناع انضمام المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والالم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البدئية تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما عارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتياز عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحازم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احد * الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية او جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا امتناع انضافه بالعدم الذي هو تنقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وينسلسل) الوجودات الى ما لا ينهاى (والجواب المنع) اي لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوماً ولا استحالة في انضاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً انما المستحيل انضافه به موافقاً كما مر (وان سلم) ان الوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امراً زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيقاً بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيق بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها) مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن (اما زائدة على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله) اذ لو قام وجوده بمأهيته (اي لو لم يكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بمماهية (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والالكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجود) في الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقنضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقبامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لايده من علة هى اما الماهية اوتغيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلة له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورية) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزئنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعلقه الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (في) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لمماهية فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفي في المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى نحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لينااسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اوليا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة اليجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره او إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمتع) الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادا للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمتع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا ﴿فههنا بحثان﴾ الاول انه زائد على الماهية (في الممكن لوجوده) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) اي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) وانصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهه في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تائبه) والاجاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها) لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجب) عن هذا الوجه (بأنك ان اردت بقبول العدم انها) اي الماهية الممكنة (ثبتت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فمنوع) لان الماهية حال العدم لا تثبت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءا لها (لما قبلته) اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية (لأنه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية وانصافه اشتقاقا بنقضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها ﴿الوجه﴾ (الثاني انا نعقل الماهية) الممكنة (كالثالث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اي الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اي في الوجود الذهني (ومن اثبته اثبته برهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن

معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيغيرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا
يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي
فيكون زائدا عليها ايضا اذ توجه عليه انا لانسم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء)
يعنى القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذى هو الوجه الثانى (انا نعلمه) اى الممكن كالثالث مثلا
(تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولانعلمه) اى وجود الممكن (تصديقا)
لان الشك في الوجود ينافى التصديق به لاتصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم
وجودها تصديقا (فلا يتبع اذالوسط غير مكرر وليس له ورود اذا لاستدلال) ليس بما توهمه
هذا الفاضل بل (بانناشك في ثبوته) اى ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شئ من الماهية
وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية
معقولة بالكنه ولا نسلم ان شئ من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصح قاعدة كلية
فيجوز ان يكون بعض ما لم تتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها
فاذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لالابيات ان كل وجود زائد عليها
*الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حله عليها) فائدة معنوية اصلها بل كان يعدهذرا
(وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتد بها (كقولنا السواد سواد والموجود
موجود) وهو مما لا يعتد به والاطهر ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد
والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزئاً لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون
او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حل الوجود عليه *الوجه
(الرابع انه لو لم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه)
اى الوجود (مشترك) لمامر (دونها) اى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير التقييدون بطور العقل يعدونه
مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثانى) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزئاً) للماهيات (لكان اعم
الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا تافى لها اعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها
والا كان جزئاً مشتركاً مثل الجنس (وتمايز انواعه) المندرجة تحته (بفصول) او اجزاء مختصة
مثل الفصول (هى ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود
(جنسا لها) اى لتلك لفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اى لفصول (فصول)
اخر (كذلك) اى موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية
(واته محال اذ المركب لا بدله من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو اتنى اتنى المركب
قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لابد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو اتنى اتنى الكثرة
ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط واحد
فيقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزئاً للعرض
او عرض فلا يكون جزئاً للجوهر) فقد بطل كونه جزئاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه
الرابع ان يختار كون الوجود جزئاً ويحجب عن الدليل الاول بان يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع)
اى انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض
عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى
هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات
دون بعض فلا تسلسل ويحجب عن الدليل الثانى بان يقال (قوله) الوجود (اما جوهر

او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما (اى الجوهر والعرض) من اقسام الوجود (والوجود ليس من اقسام الوجود لاستحالة ان يكون الشئ متدرجا تحت المنتصف بذلك الشئ) قال المصنف (والتحقق ان هذه الوجوه) التى استدلت بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود وذات السواد مثلا (والتزاع) انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لافى تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متميزتان) فى الخارج (تقوم احدهما بالآخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخراته ليس لهما هويتان متميزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) متميزة فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لهما) اى للماهية (قيل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وخوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متميزا للهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتميزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان تكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثابتة كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كالاشك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارضا لهما ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهية المتعينة كما هي ذات السواد وماهية المتعينة فممنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهى قائلهم وان وافقوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لا يمتاز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اى الوجود (بتغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات الثابتة فليس فى الاعيان شئ هو وجود او شئ انما الوجود) او الشئ فى الخارج (سواد او انسان) او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود واما الوجود والشبهة فلا تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثابتة التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحدى بها امر فى الخارج (وذلك) اى الوجود فى كونه من المعقولات الثابتة (كالحقيقة والشخص والذاتى والعرضى) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس فى الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتى او عرضى كذلك بل هذه مفهومات طارئة فى العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والالكان متأصلا فى الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذا نزع) فى ان الوجود زائدا وليس بزائد (راجع الى التزاع فى الوجود الذهني) فن لم يثبت كالمصنف قال ان

الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن
فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه
* البحث الثانى * ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لو لم يكن وجود الواجب
(مقارنا لماهية) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فجوده) عن الماهية
وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه
(فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (وقد ابطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون
تجرد واجب الوجود لعلته منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه
فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عديميا (هذا خلف) الوجه (الثانى ان
الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجوب)
وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأه فيكون
كل شئ) من الاشياء الوجودية (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلاؤه) لان الوجودات متساوية
متمثلة الماهية (ويطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ
الوجود) اى فاعله (واته محال) بديهية ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب
من العدم موجدا مع كونه معد وما جاز ان يكون العدم الصريف موجدا ايضا (لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التجرد) الذى هو عدمى (شرطا لتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل
وجود مبدأ) لما الواجب مبدأه (الا انه يتخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفى بعض النسخ لفقد شرط اى
شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامعته الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون
كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلاؤه (وقد اجاب عنهما) اى عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء
بان النزاع) فى ان وجود الواجب عين ماهية ام لا (ليس فى الوجود المشترك) بين الموجودات
اذ لا يقول ما قل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة
مقارنة للممكنات (بل فى وجوده الخاص) المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اى ما يحمل عليه الوجود
مواطاة (ليس فى الواجب امرا زائدا) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون
سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية
لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواضى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون
امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد فى التوضيح
فقال (واما حصته) اى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا)
الجواب (لا يشق علبا فانه اعترف بان حصة الكون) فى الاعيان (عارضة لماهية تعالى كما انها
عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازى فى المباحث المشرقية حيث قال
فان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل
الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق)
اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائدا عارضا للماهية (الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا
وراء الماهية وحصة الكون) فى الاعيان (هو) اى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه انه وجود
و) يثبت ايضا (انه) اى ذلك الثالث (معرض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهية)
الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية
وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امرين فرد من الوجود هو عين

ماهية وحصه من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعيناتها في الواجب (و) لكن (لم يعم عليه) أي على ذلك الأمر الثالث (دليل) أصلا (بل) ولا قال به أحد فان التزمه في الممكن (ملتزم) اظهار الفرق (التزما) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعم بل هي مفروضة لخصه الكون فيكون وجوده اعني تلك الخصه زائدة على ماهيته (وطالبناه بآبائه في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطأ أو تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح الجواب فالمنافسة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وسنعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) اشارة الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراد (بالتشكيك) لا بالتواطى (فانه في) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من افراد اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالايشاء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (انه وجود لاموجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينقضها (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واهتار الى الثاني بقوله (وابضا قلنا ان طرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحتته (ونفنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلا يجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضا لافراد. وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) ولكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والشخص) العارضين لما تحتتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدق عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذ كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصه من ذلك العارض في الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للخصه فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستثناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة

في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذواتها
بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين
بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامى فان الحكماء اتفقوا
على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية)
مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ما هيئات الممكنات ماضيا لها
وجب ان يكون في الواجب كذلك (وبه) اى بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف
لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرهما (اثبت الحكماء الهول للفلكيات) فانهم
اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال
الا ان الصورة الحسية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهول في العناصر وجب قيامها بها
في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التي قال بها
افلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة
الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) اى الوجود
(طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراد المتخالفة الحقائق ✽ المقصد الرابع في الوجود الذهني ✽
لاشبهة في ان النار مثلا لها وجودية تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يرتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا
الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصلي وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس
الماهية التي توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال
بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مريية فيه
ويوافقه كلام الثبت والناس في كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره صسر جدا (أحج
مشتبه وهم الحكماء بامور الاول انا تصور مالا وجود له في الخارج) اصلا (كالمتنع) مطلقا
(واجتماع التقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة
وتقييد بشئ مخصوص وحل الاطلاق ههنا على ما يناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه)
اى على مالا وجود له في الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة
اولا لمة لبعض الاشياء وكون المتنع مثلا اخص من المعدوم وانم من شريك البارى وكونه منعقلا
الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم المتنع او على ما
صدق عليه (واته) اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها
اذ ثبوت الشئ لغيره) في نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت
تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذي ذكرتم
من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (لصدق)
قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه)
لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم
ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه
فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرناه (يصدق) قولكم الذي
ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضى
وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان همه امرا
يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية

موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لمصدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني (الامام الرازي بمنع ان تصور ما لا وجود له) في الخارج اصلا (بل كل ما تنصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره) كما يقوله الحكماء فان الصور (اى صور جميع المفهومات) مرتسمة عندهم في العقل الفعالي فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد به فاذا التفت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان الرسم فيها) اى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ما تنصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) الرسم فيها (هو والصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهنا (او لاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما تنصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصلي لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى في قوة دراية سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلانسلم اننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولوسلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعتراض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب باننا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن * الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال (من المفهومات ما هو كلي) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) معين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشراكة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجلعها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية انصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الالذهان وينجى عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة

* الامر (الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرًا ولا يكون موجودا فيه اصلا (والتالي باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة و بطلان التالي معا بقوله (فاننا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا يزيد به ان الممتنع) اي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) اي لا يزيد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلاً (بل) يزيد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلولم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لانما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدره فلولما ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلولم يكن لماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي (واجمع نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (وجهين احدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرارة اما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه) اي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لاهوية عينية) موجودة بوجود اصل (والخارج ما يقوم به هوية الحرارة) اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذي يمنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمنع ان يحصل في اذهانتنا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها) اي للهوية (ماد الا لزام) وتم الدليلان معا (والالم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) اي ذلك الحاصل (ليس مساوياً للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتحالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية الا ذلك) اي ما يحصل في العقل بحذف الشخصيات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فتقولك هل يساويها) اي هل يساوي الحاصل الهوية (اولاً) ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساوياً لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولاً فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولاً (وبالجمله فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية

احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو
 حكم الخارجى) لان منشأ الوجود العيني فعين الحرارة بمنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة
 وعين الجبل بمنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجالى
 يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن **المقصد الخامس**
 العدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات
 الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة
 فيه واما العدومات التي من جعلتها العدومات ففي تمايزها وتعددتها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبت
 فان عدم الشرط يوجب عدم الشروط وعدم الضد) عن محل (يصح وجود الضد) الاخر فيه
 (دون غيرهما) اى غير عدمى الشرط وال ضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم الشروط وعدم غير
 الضد لا يصح وجود الضد الاخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدومات (لم يختلف مقتضياتها)
 ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر ولازماله او مساويا او ميانا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
 (ومنهم من نفاه لان العدومات) والعدومات (نفي صرف لاشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما
 في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون
 ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم يتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض
 للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انصب بقوله (والحق فيه) اى في الخلاف
 في تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف في الوجود الذهني و) ذلك لانه (لتمايز) بين العدومات (الافى العقل)
 فان تلك الاحكام انما تنصف بها العدومات بحسب نفس الامر في العقل لافى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
 الخارجى في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل (فان كان ذلك) التمايز
 الحاصل لها في العقل (لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من العدومات
 والعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل
 هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا
 لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متميزة **المقصد السادس** في
 ان المعدوم شئ ام لا وانها) اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام
 كثيرة من جعلتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى
 هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادها لا يمكنه القول
 بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال
 غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة
 ان المعدوم الممكن شئ) اى ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم
 غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متفرعة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم
 بالممكن لان المتمتع منه منى لا تقرر له اصلا اتفاقا (ومنه الاشاعة مطلقا) اى في المعدوم الممكن
 والمتمتع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم المتمتع (لان الوجود عندهم نفس
 الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في عدم منفكة عن الوجود
 لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ (وبه) اى بما ذهب اليه
 الاشاعة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها
 الا انها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الذهني) يعنى انها اذا كانت متفرعة متحققة
 فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقبل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان
 كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها متميزة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملاء الاعلى

على مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شياً في الذهن
واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقاً او المعدوم في الذهن
شئ في الذهن فكلاً فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غاية لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة بعينها دون قولنا السواد شئ) و للثاني (اي للذي ينبغي كون المعدوم ثابتاً
* وجوده * الاول الثبوت * والتحقيق والتقرر (امر زائد على الذات) اي الماهية (لاشتراكه) بين الذوات
المعدومة (دونها) اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة بينه
وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والالزم التسلسل (ولا فائدة
الجل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو)
اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً هذا خلف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الجل
قلت في هذه المقدمة تخيل للانحداد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشارك
ومفيد (قلنا بل هو) اي الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه
(فان فسر) الثبوت (به) اي بالوجود (فلفظي) اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود * الوجه (الثاني
الذوات) المقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اي تلك الذوات المقررة (اذا اخذت بدون ما قد خرج
منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لما خرج وما لم يخرج (بمناه) هو ما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً (والاكثر من غيره بمناه متناه) يبرهان التطبيق لانا نطبق
الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات
مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمناه
فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذي هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض)
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك
جلتان احديهما زائدة على الاخرى بمناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهياً
وهو باطل وان اكنى بمجرد الانصاف بالقليلة والكثرة وادعى انه يستلزم الناقص ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث
الذوات) المقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك
الذوات (محدثة مسبقة بالثبوت) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فليل الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تفرده) الذي هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفي) اي صفة منفية
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) اي منفي غير ثابت (كما ان الموصوف
بصفة الاثبات) اي بالصفة الثبوتية (اثبات) اي مثبت غير منفي فالمعدوم المنصف بالعدم منفي
(قال الامدي) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني
وغيره الا انه هكذا مقرر محرراً لم يجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف)
والفج (اذ لانسلم ان المنصف بصفة النفي نفي لجواز انصاف الموجود بالسلب) اي بالصفات السلبية
التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات
فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت
الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بصفة

ثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرما عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الوجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها متفيا في نفسه

الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لوتباين لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان مقتضى ثوات الاشياء لا يختلف ولا يختلف عنها (والا) اي وان لم تبين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تنكث في الوجود) بل كانت منصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا مقتصرا في فرد واحد (والا) اي وان لم يتحد لذواتها ايضا كالم تبين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمترابلات) اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لم تقض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لما هياتها اخترنا انها لا تبين لذواتها ولا تتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للمترابلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تماز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزال بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لا مور بها بتماز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والترايل فلا فان قلت اذا لم تقض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (لهوياتها فاختار تبينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فلن ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقض شيئا منهما كانت موردا للمترابلات مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونهن معدومة ثابتة وقد يقال ان الشخصيات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والعمد) في اثبات هذا المطلب (وجهان) الاول ان القول بثبوت المعدوم (في حال العدم) ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لا ثابتته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (اونقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التي من جعلتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترقتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لا نأقول ذلك الاتصاف امر عديم فلا يكون اثره للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات منصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بين الاتري ان الصباغ يجعل الثوب منصفا بالصنع وان لم يكن موجدا لاتصافه به * الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معا (فيكون) مفهوم

م حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه
 ت التي يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لاق الوجود
 لا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و)
 ثبوت (اي ثبوت المعدوم الممكن) بنافي كونه مقدورا (كونه) مرادا (فان ما يدل على نفي
 يدل على نفي المرادية ايضا) فلا يمكن اثباته به (اي اثبات ثبوت كونه مقدورا ومرادا
 بعض (وبالجمله فالتميز) الذي ادعيت ثبوت المعدوم الممكن (ان اردتم به القدر
 نفي) وهو التميز الذهني (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) والالكان النفي ايضا ثابتا
 به غيره (اي غير ذلك القدر) منعاه (اي لانسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم
 عليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اي بيان ثبوت المعدوم الممكن
 ق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين
 (الثاني المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) اي الامكان (صفة
 سيأتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اي ثابتا لما مر من ان تصاف
 بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتباري (كما سيأتي)
 المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما)
 وجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) اي المعدوم الممكن (في الازل ليس الله
 والغيران شيان) اذ لا يتصور تغير الابدين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل
 الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة
 وابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى إيجاد غير المعين ممتمنع)
 كذا الذوات الممكنة ثابتة في العدم و متعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى
 فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا
 بصد اولي من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب
 ب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) اي الاحساس (علم)
 منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء (فليجوز) ان يكون لنا (مدرك) اي محسوس
 شيء (وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالاستحليل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس
 ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف العقل الاتري انه لا يتعلق
 وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعلق غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها
 ها في مسألة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها
 يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل الانسانية و سلب الشيء
 محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتي جوابها
 وخاتمة المقصد السادس (وفيها بحثان الاول) في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان
 الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه
 عنوى (الشيء عندنا الموجود) اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل
 دهم موجود وكل موجود شيء (وقال الجاحظ والبصري) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم
 اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الاعلى سبيل
 والتشبيه كما ذهب اليه البهيمية (و) قال (الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز
 التسمية هو الحادث) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم) قال (ابو الحسين) البصري
 (من معتزلة البصرة) (هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب

الاشاعة (والتزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ما ذابطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة)
 والنقل ان لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
 على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا
 يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا (ويحذفونك من قبل
 ولم تك شيئا بنى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ
 (و) قوله (والله على كل شيء قدير بنى اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني
 فاعل ذلك) بنى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الكل شيء ما خلا الله
 باطل) بنى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية
 * البحث (الثاني في تفرعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء) اى ثابت متقرر متحقق في الخارج
 منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق)
 وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لاني كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عيسى الذوات
 في عدم معرفة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الاحال الوجود (وقال غير ابن عيسى
 انها في حال عدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر
 جوهر او العرض عرضا وهي) اى الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اى البنية المركبة
 من امور عدة (او الى التفصيل) اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار ترتيب بينها (و) القسم
 (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما ينبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها
 فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مخصص بالجواهر اذ
 لا تصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر
 واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالي
 الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
 وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا
 في كون الجوهر جوهر لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اى متصفا
 بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اى وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة
 عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون ففهم من قال الكون غير الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر واحد فقد كان له في اول حدوثه
 كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز
 بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز) اى اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمونه بهذا الحصول
 بالكائية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة
 فليس له بكونه اسودا وبيضا صفة اذ لا معنى لكونه اسودا لا حصول السواد فيه وكذا القول في كل
 عرض غير مشروط بالحياة (وللأعراض) (الاتواع) (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل
 حالي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود
 و) الصفة (التابعة له) اى للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل
 مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يحطوا بما اذا عاينوا نفس العرض (ومنهم
 من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة
 على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال عدم) لان التحيز علة للحصول في التحيز فلا ينفك عنه
 معلوله وليس المعدوم حاصل في التحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز

فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشكاح يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهر (مع) اثبات (الحصول في الخبر) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الخبر) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (و) اي البصري (يختص) من ينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من صداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما يحتاج الى اثباته) اي بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بيته وسفسطة طاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم ارادوا ان بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا تصف بها كما نعلم ان الواجب يتمتع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولاسفسطة (اذمعناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكا له وانه يتمتع) في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك * الموضع السابع * الحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم وقد اثبت امام الحرمين اولا والقاضي منا وابوهاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (و بطلانه ضروري لما عرفت ان الوجود ماله تحقق والمعدوم ماله ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات) في شئ من المفهومات (ضرورية واتفقا فان اريد نفي ذلك) اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بان يفسر الوجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا (لم يكن النفي والاثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لاننا نفي الواسطة بين الوجود والمعدوم بمعنى الثابت والنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك (والذي احسبهم) اي اظنهم (ارادوه حسبا يتاخم اليقين) اي يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عرض الوجود لها) بان يحاذي بها امر في الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء مقولات ثانية (فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فتحسن يجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشر يك الباري مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (بحجة الثبوتين) للحال (وجهان * الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولامعدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازهما عاده بقاء سلبى وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل او معدوم واما تمتع انصف الشئ بنقيضه بهو هو بان يقال) مثلا (الوجود عدم او الموجود معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) والاشتقاق (فلا) تمتع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود الوجه (الثانى السواد مر كب من اللونية) التى هى جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان (وفصل يمتاز به) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذى هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التى هى فصولها عسير جدا (فتقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذ لابد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والالم يلزم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقة (وسنبطله وان عدما) معا (او احدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهية (قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلنا انه محال وجتكم عليه سنبطلها او تمتع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هولون و) شئ آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج (وسنزيد هذا شرحا في مكانه) حيث نبين تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تميز في الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امر او احدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط (يلزم ان يكون لل بسيط في الخارج صورتان) ذهنتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى اللون وقابض البصر (فانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينسأ في مطابقة الاخرى له بديهية (قلنا لان سلم استحالة) اى استحالة ان يكون لل بسيط تانك الصورتان (واما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهية وهمك (لالفك بالصور الخيالية كالتفوق على الجدار والتخيل في المرأة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك (ولوعلمت ان هذه الصور) التى هى الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينترعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً (لم تسبق) جواب لقوله ولوعلمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها اوفى بعض آلتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه وبنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانزعجت منها بمحذف الشخصيات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وبنى نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وانه بتأويل الهوية الشخصية (فيها) اى في تلك الصورة الاخرى (المشاركون له في جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانزعجت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه ✽ خاتمة ✽

للمقصد السابع * (في تعريفات القائلين بالحال) ذكر لهم فرعين * (الاول انهم قسموه) اى الحال
(الى معلل اى بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تعلل التحركية بالحركة) الموجودة
القائمة بالتحرك (و) تعلل (القادرية بالقدرة والى غير معلل) هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا
للذات لا بسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود
عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت
جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في عللة الحال المعلل ان تكون
موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون
الالحية وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامر
والثبوت للحال من الاشاعة بقولون الاسودية والابيضية والكاشية والتحركية كلها احوال
معللة (الثانى) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) في انفسها (وانما تتمايز) الذوات
بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها
بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (للامر) يقتضيه (وانه
ترجيح بلا مرجح واما) ان يكون (الامر) وذلك (الامر) المقضى للاختصاص (اما ذات فالكلام
في اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالبرهجة اوصفة) لذات (فالكلام في اختصاص الذات بها)
اى بتلك الصفة (وبالجملة فالاشتراك في الذوات) اعنى التساوى في الحقيقة (يوجب الاشتراك)
والتساوى (في اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا ولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى
في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات
متخالفة) في الحقائق (وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممكن) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة
مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف
والتمايز في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممنوع قطعاً (وربما قال النافون للاحوال) ان لمخص حجة الثبوت
لها هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما
ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت بواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بان الاحوال
تتشترك في الحالية) وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض (وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال
(حال) فتشارك سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز
موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى كل
واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية
اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين * الاول التزام التسلسل) في الاحوال (ورده الامام الرازى بانه
يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور
الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في
الاحوال) التى ليست موجودة (كما لا يمتنع في الاضافات والالوب) اتفاقاً (والثانى ان الاحوال
لا توصف بالتمايز والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتمايز ولا انها
متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة)
لان كل امرين يشيران اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر
اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا يخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل
والاختلاف اما صفة) موجودة (احوالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان
وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثانى فلان الحال لا يقوم الا بالموجود (فاطلا فهما) اى

الطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال يكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بلن الاحوال لا توصف بهما
باللغى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب (اجاب) عن كلام
الثانين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حادبل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما) وكل مفهوم
اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا وهذا الجواب انما يمتحنى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب
بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد
على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال من بعض احوال ايضا فلا يتم
ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال
احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطباب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

✽ المرصد الثانى ✽

من مر اصد الامور العامة (في الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
معروضتها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهى
بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر ✽ المقصد الاول ✽
في تميز الماهية عما عداها لكل شئ (كلها كان اوجزيا (حقيقة هو بها هو) هذا تفسير لمفهوم
حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما ان تقاس الى امور مبينة اياها فذلك
لا التباس فيه لان الامور المبينة لها مسلوقة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلها فيها
ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلية فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور
العارضة لها يقال (هى مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض
(لازمها) لا ينفك عنها اصلا فايضا وجدت هى كانت معروضة له كالزوجة اللازمة لماهية الاربعة
(او مفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا انسانية فليست)
الماهية الانسانية من حيث هى ماهية انسانية (موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من
التقابلات) على معنى ان شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها فيها لا على معنى انها ليست
منصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن التقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من
المتناقضين (بل هذه امور) زائدة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية
(مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس)
وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان المحوظ هناك نفس الماهية
وما هو داخل فيها اما مجعلا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امر آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لامفصلا
ولا مجعلا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلها فيها
والا لما احتج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلها فيها لما امكن اتصافها
بما يقابلها ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من التقابلات على التعيين واذا
قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية
ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين
الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فاذا سئلنا بطر في التقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية
أولى استكان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى آلا انها من حيث هى ليست آفان تقديم)
حرف (السلب على الحيثية) كما في العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية
(لا تقتضى آ) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالقصد سلب الربط (وهو حق ومعنى
تقديم الحيثية على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لا) وذلك لان الرابطة

في هذه المارة متقدمة على السلب فالتباين در منها الايجاب العدولي (وهذا باطل ولو سئلنا
عن المد ولتين) اراد الموجبتين المدولة والمحصلة على سبيل التقلب (فقل اهي آولا لم يلزمنا
الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا يخرج عنهما (وان قلنا)
اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا (قلنا لا هذا ولا ذاك) بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء
من الالف واللا الف نفس المساهية ولا داخلا فيها (فان قيل الانسانية التي لزيد) من حيث انها
انسانية (ان كانت هي التي لعمر وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين) ومتصفا بالوصاف
المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امر واحد مشترك) بين افرادها (قلنا) معنى هذا
الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى
كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها)
وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع
النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو ولكن اظهر (بل هما) اي كون
الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة (قيد ان خارجا) عن الانسانية (يلحقانها
بعد النسبة اليهما) اي الى الوحدة والتعدد ﴿ المقتصد الثاني ﴾ في اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد المساهية بوجودها وتقييدها بعدد
واطلاقتها بلا تقييد فتقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليها (تسمى مخلوطة وبشرط شيء
ووجودها) في الخارج (بما لا امرية فيه) فان وجود الاشخاص في الخارج بين لاسترة به وهي عبارة
عن المساهية الكلية والشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل
هو مركب في الخارج من المساهية والشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه
ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لاشي وانها
لا توجد في الخارج والاحتمال الوجود) الخارجي (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه
هذا خلف (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني (قيل لا) توجد (لان
وجودها في الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجي (وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا جبر في التصورات) اصلا (فلا يمنع ان يعقل
الذهن) الماهية المجردة (عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معرا عنها ولا حظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا
باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المدوم
مطلقا اي خارجا وهذا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق
باعتبار وجوده في الذهن وقسماله باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة
مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن
تكون قسما من المخلوطة ومحكما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله
في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا
الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت)
في الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اي من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا)
توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اي كون الشيء (موجودا
في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي) اي العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه)
اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ولا حظ له (وهذا) الذي فرضناه موجودا

في الذهن (عرض له في نفس الامر كونه في الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضه ولا حظه فيه (وبعد وضوح الحق) في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا تمنعك ان تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن (باللواحق الذهنية) بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدافيه واعتبر عروضة لها (واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والجرد) عنها (سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت) في الخارج (احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص) في الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هي) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه * المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلى ابدى) لا ينتظر في اليه فساد اصلا (قابل للتقابلات) واخرج عليه بان الانسان قابل للتقابلات والام يعرض له فيكون (في نفسه) مجردا عن الكل (لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله) وانت قد علمت ان مجرد لا وجود له) في الخارج بل يمنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعاً (و) علمت ايضا (ان القابل للتقابلات الماهية من حيث هي) فانها في حد ذاتها قابلة للتألف بكل واحدة منها بدلا عن الاخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتخصصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمر) اى لتخصصهما كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان افتزان التجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير وافي بما ادعاه (ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنده وان عني به معنى آخر مثل ما اوله به بعض التأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كما لاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراد (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لا تعلق له بهذا المقام * المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تتلثم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها) فهي التي تتلثم من عدة امور مجتمعة (وينتهي المركب الى البسيط) اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لانهاية لها لامر واحدة بل مرارا غير متشابهة ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى التعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه في الواحد) الذي لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ التعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للتقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل نارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) قالا قسام اربعة بسيط عقلي لا يتلثم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يتلثم من امور كذلك في الخارج كالفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يتلثم من امور تمايز في العقل فقط ومركب خارجي يتلثم من اجزاء متميزة في الخارج كالبيت (والمركب العقلي لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر

(وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال) اذا كان في زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)
وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه * المقصد الخامس * في تقسيم الاجزاء للماهية
المركبة (وهو من وجهين * الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتداخلت) سواء كانت
متساوية او غير متساوية (والاختيانية) والمشهور ان التداخل ما يكون بعضها اعم من بعض
فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسمين ثالثا والاظهر في البصائر ان يقسم الاجزاء الى
متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما
على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما
(والا) اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة (فينبهنا) لاجالة
(عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون في الماهيات
الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل
يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذي هو
جنس ونحو الجوهر الوجود والكم الوجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على
عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية
لان الماهية الحقيقية بمنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر
الشيء مع علته من علته الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (مالمس علة ولا معلولا) بالقياس اليه فان
قلت تركب الشيء مع علته بسنلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله في التقسيم استدراك
قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلل فلا استدراك
اصلا (والاول) وهو المعبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو القطوسة) وهي التعبر الذي في الانف فقد اعتبر فيها
الشيء بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذي فيه تعبر وهو يجري مجرى
الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) في الاصبع وذلك التزين هو الغاية
المقصودة من تلك الحلقة (والثاني) وهو المعبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما بما
اعتبر فيه الشيء مقبسا الى معلوله (والثالث) وهو الذي اعتبر مع مالمس علة ولا معلولا (اما متشابهة)
في الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة (او متخالفة) في الماهية وهي (اما)
متمايزة (عقلا) لاحساس (كالجسم المركب من الهوى والصورة) فان اجزائه متخالفة متميزة في العقل دون
الحس و كالعلاقة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (او خارجا) اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان
اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهوى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو
(الحلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو
البقرة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات * التقسيم (الثاني) انها (اي الاجزاء)
(اما وجودية) باسرها بمعنى انه لا يكون في مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول)
اما حقيقية (اي غير اضافية) كما مر (من الجسم المركب من الهوى والصورة والانسان المركب تركيبا
اعتباريا من الروح والجسد) او اضافية (نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان (او ممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع
الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتبارها يحصل السرير وانه

أمر نسي لا يستقل بالمعقولة (والثاني) وهو ما لا يكون بأسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لا أول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمان لا تمقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعاً (واعلم ان هذه الاقسام) المذكورة في هذين التقسيمين انما هي (في الماهية) على الاطلاق (اعم من ان تكون) ماهية (حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعاً فلا يتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجمل الاضافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينها) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين * المقصد السادس الماهيات * الممكنة (هل هي محمولة) يجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة * الاول انها غير محمولة مطلقاً) سواء كانت بسيطة او مركبة (اذ لو كانت الانسانية) مثلاً (يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان ما يكون اثره للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً (وسلب الشئ عن نفسه محال) بديهية (والجواب انا لان سلم استحالة فان المعدوم) في الخارج (دائماً مسلوب عن نفسه دائماً) فاذا ارتفع الجعل في وقت اود انما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك محال (انما المحال) هو الايجاب (المعدل وحاصله ان عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأساً) وبالكيفية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لاني تنقرر) في الخارج (مع اللا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هذا الثانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (مما نقول به) المذهب (الثانى) انها محمولة مطلقاً (اى في الجملة) (اذ لو لم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (محمولة) اصلاً (ارتفع المجعولة مطلقاً) اى بالكيفية (لان ما فرض كونه محمولاً من وجود او موصوفية الماهية به) اى بالوجود (فهو) ايضاً (ماهية في نفسه) والمقدران لاشئ من الماهيات محمولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود محمولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به حافل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها محمولة اما البسيطة فلا انها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضاً اولان اجزاءها البسيطة محمولة (والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص) اى هو يته (لاماهية الوجود) فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولة رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر * المذهب (الثالث) الماهية (المركبة محمولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولة الامكان) وذلك لان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان (وانه) اى الامكان (لا يعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تتصور الا بين شئين والبسيط لاشئين فيه) فلا يتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بانه لو صح) ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضاً محمولة لانه اذا لم تكن البسائط محمولة (لم تكن المركبات محمولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر) في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى محمولاً لم يكن المركب ايضاً محمولاً (وانه يقضى الى نفي المجعولة بالكيفية) وانتم لا تقولون به (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (او وجودها) اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولة بالكيفية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام

او الوجود (ايضاً ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (او مركبة فيعود الكلام)
 فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقاً والاعتراض المذكور معارضة (والحل)
 هو (ان البسيطة ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود)
 فالامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضة للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من المداخل)
 التي تزلق فيها اقدام الاذهان (وانا زبد ان ثبت اقدامك) في هذه المسئلة (بإشارة خفيفة الى تحرير
 محل النزاع ومنشأ المذهب والحق لا يتوجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فقول الحكماء
 لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما ورفعها رأوا العوارض)
 اي الامور التي تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع
 قطع النظر عن هوياتها الخارجية) وعن وجودها الذهني ايضاً اذ لا مدخل في ذلك للحقوق
 الخصوصية شي من الوجودين بل لمطلق الوجود فانبأ وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك
 كالزوجة للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج
 او في الذهن (فلو فرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض
 وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين فانه لازم لماهية الثلث وان لم يكن بين الثبوت لهما
 كالزوجة للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثاً (وقسم آخر يلحق
 الوجود اي الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هي هي (نحو التامهي والحدوث للجسم فانه) اي
 نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) اي ماهية الجسم من حيث هي هي (بل وجوده) الخارجي (فان من تصور
 جسماً قديماً او غير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متافضاً في نفسه ولا متصور الجسم غير جسم)
 كازمه ذلك في تصور اربعة غير زوج (وقسم ثالث) يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن) فيكون
 خصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للماهية فلا يتحاذى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى
 بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجبرئية) العارضة للاشياء الموجودة في الذهن
 وليس في الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولة انما تلحق
 الهوية لا الماهية) اي هي من عوارض الوجود الخارجي لامن عوارض الماهية من حيث هي هي (فلو
 تصور) مثلاً (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لانساناً) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعني
 هؤلاء الشافين (بالمجعولة الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لا مريبة فيه لان الاحتياج من
 لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولة الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلاً
 موجداً او جزءاً مقوماً (انها) اي المجعولة بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع
 النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها)
 من حيث هو هو (قطعا) فانبأ وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
 البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
 بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيسند شيئاً ان الاحتياج العارض للماهية المركبة
 في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسيطة وهذا ايضاً
 كلام صواب لا شبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقاً) سواء كانت مركبة او بسيطة
 (وقد ارادوا عروضة المجعولة لها في الجملة) اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة
 لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضاً كلام
 صدق لا شك فيه (وان عاقلاً) عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلاً (لم يقل بان الماهية
 الممكنة مستغنية في تقريرها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم
 الماهية غير مجعولة (الاما ينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متفرقة ثابتة في انفسها

من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه
بعض لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي ومن لوازم وجودها الخارجى
او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجمولية كثير فائدة وايضا
كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهنى
فالمجمولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بنى او غير بنى وان فسر المجمولية بانها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقيد تكلفا وابتعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من ان
معنى قولهم الماهية غير مجمولية ان المجمولية ليست نفس الماهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست بمجمولية انها في حد
انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهومها سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل
بينهما فتكون احداهما مجمولية تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل
الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل
اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها بمجمولية ولا وجوداتها ايضا في انفسها بمجمولية بل الماهيات في كونها
موجودة بمجمولية وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينزع فيه ولا منافاة بين نفي المجمولية عن الماهيات
بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آتفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنى
المجمولية مطلقا وبما ثبتنا مطلقا كلاهما صحيح اذا جلا على ماصورنا ومن ذهب الى ان المركبات
مجمولية دون البسائط فان ارادوا بالمجمولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجمولية بمعنى جعل الماهية
تلك الماهية متغية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر
من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور في البسيط فهو المركب ينشأ كان في ثبوت المجمولية
بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجمولية بحسب الماهية وتمايزان بان المركب محمول
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلارية **المقصد السابع**
المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه
ببعض آخر منها) (والا) اى وان لم يقوم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما
ماهية متحدة) وحدة حقيقية لماسياتى في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى
بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب
ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض
اجزائه قائما بنفسه والالم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافة (والثاني) اى المركب الذى
هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث)
ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به
فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التى هى الجزء القائم به ابتداء **المقصد**
الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفضولا او غيرها (اذا علم
انها مشاركة لغيرها في ذاتي) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى

الذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لابان بشتراكا) اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لابان بشتراكا (في ذاتي ويختلفا بعارض) ثبوت (اوسلب) اي عارض سلب (لجواز كونه) اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي (تمام ما هيتهما كافراد البسيط) الذي هو طبيعة نوعية فان افراده (يختلف بالتعينات) التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلب هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود (ولابان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض) ثبوت (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية) ويتميزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شئ منهما (واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد ان يستند الى شئ آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لابان بشتراكا في ذاتي ويختلفا بعارض اوسلب واما الاشتراك في عارض ثبوت او سلب والاختلفا في عارض آخر ثبوت او سلب فظاهراته لا يقتضي تركيبا اصلا ~~في~~ المقصد التاسع لا بد ~~في~~ تركيب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالجحر الموضوع بحجب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتثيل للتوضيح (واورد العسكر) فانه مركب (من الاحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منهما مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي (واجيب) عنه (بان الجزء الصوري فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها والمفردات باسرها (محتاج الى) الجزء (المادي) الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والجحر الموضوع بحجبه فلو كان احتياجهما كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) في الجواب (ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج) اي صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) واثارا صادرة عنه (وانه) اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لخلوله فيها وبؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث الشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المجعونة التي هي مبدأ الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركيب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوز به بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركيب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ما هيية) وحدتها (اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والجحر في ان المركب فيهما عين الاحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه في انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعيا وذلك مما لا يقول به عاقل

(ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعني استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين لجأز) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهوى الى الصورة (من وجه) وهو ان يشاء الهوى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهوى (من وجه) (آخر) وهو احتياجها في شخصها الى الهوى (وسياق) ذلك في موقف الجواهر في المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والاستلزامه) وكان الجنس مقتصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتعابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل (فالفضل علة للجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التامة معنا كون احدهما علة للآخر) (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالعلة العلة (الناقصة) فالجنس علة (ناقصة) للفصل ولا يجب استلزامها (لمعلولها) (انما المستلزم) للمعلول (هى العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتعابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو مفصلا مطابقا لماهية نوع منها بما فيها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومفصلا (فهو) اى الفصل (علة) يحصله في العقل (اى يحصله مطابقا لتسام ماهية النوع) ويزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعيته في الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والالم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) لاحتجاجة الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امر امعينا) ممنازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطأ) اى فصل الخط المميزاياه عن مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحيا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل نعه مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المتدرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها (بل يحتاج في تحصيله) ومطابقته لتسام الماهية الموجودة في الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله (فالم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (وتقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار واتواعه (انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) بان يكون للجنس وجود فيه وللفضل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف والامر ان المتمايزان) بالوجود (في الخارج) لا يمكن جعل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت (كاللازمة والحلول في الهوى

والصورة (وازداده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص و ينحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما تحققت (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهم في الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تصدق في الخارج) بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شأنه ان يحصل له كالناطق مثلاً (كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا الحيوان دخل في طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (ينضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هي غيرهما (كان كل واحد منهما جزءاً لها) اى تلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولاً (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانياً (فهو المحمول) على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان تنضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امر واحد فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذ من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرنا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنهما وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حله) اى حل الحيوان مثلاً (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو يتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الجمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الجمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حل الشئ على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حل حقيقى وهذا المقام يستدعى مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا يحمل عليها مواطأة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخوانه وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخوانه ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صوراً لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني اما ان تكون تلك الماهية التعددية موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة * الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد بسيط

ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك * الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تفسير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجودا لكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال * الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تفسير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود بمنع حملها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن بمنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهية العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأم وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقة صح حملها على تلك الذات وحل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغيرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمول عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا ناما لها اذ لا معنى للتحديد التام الانصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي المنتزعة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة لزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مقابلة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركيب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المنخص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج (وفرعوا على عليه الفصل) كما فهموا (فروا اربعة * الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوع ما والاخر

فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم يعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر (والا كان كل منهما علة للآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان والناتق فانه جنس للانسان) مشترك بينهما وبين الفرس مثلا (والناتق فصل له يميزه عن الفرس والناتق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس (واجابوا عنه بان المراد بالناتق ان كان هو الجوهر الذي له النطق) اي ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركاً بين الانسان والملك) بل مختلفا بالماهية فيهما (فلا يكون جنسا لهما) (وان كان المراد بالناتق (هو هذا العارض) اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر من آثار فصله * الفرع (الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد) سواء كان نوعا اخيرا او لا (فصلان قريبان) اي في مرتبة واحدة (والاجتمع على العلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقرب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كائناتق للحيوان والحساس للجسم النامي والناتق للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة العلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مسامح لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جاز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والتحريك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لاننا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتهى تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفي في ذلك) اي في ان الفصل القريب لا يتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والالم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولو اردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشيء (عن جميع ما عداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس نعرفها على العلية * الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانواع واحدا والا) اي وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة (فالبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر * الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اي الفصل القريب (لا يقارن) في مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والافلا بسيط اثران) اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحيث لا يلزم تخلف العلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزأ اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لا استلزامه المختلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)

لا يفتأه على ان الفصل علة للجنس في الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذ كر وضعفه
 (بما يخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تنأتى
 هذه الفروع على ما خصه اولاً قلت اما تكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز
 ان يكون مفهوم ما في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمنع ذلك في الماهيات الحقيقية
 اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
 ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلاً خارجاً
 عنه لافصال مقوماله وان لم يتحصل الجنس باحد هما بل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً
 هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتخصيص فلا منع من تعدد
 الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم ان يكون
 بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت
 في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع
 واحد لزم ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما
 بالفصل وحده والالئكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسهما بل يتحصل كل منهما
 بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر بالاعتبار
 تحصيله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور في المقصد
 الحادى عشر الماهية ~~كما~~ كالانسان مثلاً (تقبل الشركة) اى لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها
 على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
 بالبدية (فهو غيرها وقد اختلف في التعين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها بمنع فرض
 اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود في الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء الى انه
 وجودى لانه جزء المعين الموجود في الخارج (وجزء الموجود) الخارجى (موجود) في الخارج بالضرورة
 (وقد قال بعضهم) يعنى الكتابى (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلان لم ان التعين جزؤه
 بل هو عارضه) ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض
 للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعرض
 (فلان لم انه) اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه
 موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب ان المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده
 (هو الشخص مثل زيد ولا رية) لعاقل (في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا
 والاصدق على عمروانه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر تسميه التعين
 فيكون ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركيب الشخص
 المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية
 الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات
 متعددة ولا تعين لشيء منها الا بالانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
 ولا تمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بمشخص
 بنظم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا وتمايزان في الذهن فقط فليس
 في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود آخر هو الشخص حتى يتركب
 منهما فرد منها والالم يصح حل الماهية على افرادها بل ليس هناك الاموجود واحد اعنى الهوية
 الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية النوعية
 الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيدانه لا يحصل من كل مشخص صورة

في العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور جزئية لا ترسم
 صورها في ذات النفس بل في آلائها فكذا صورة الماهية المشخصة انما ترسم في الآلة ولا تتناولها
 الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يتحصل
 منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والشخصيات
 تحصل هويات ترسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود
 الخارجى بهوياتها) اى بذواتها لا بشخصياتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين
 الماهية والشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات
 الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
 استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
 الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد
 بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجى فهو بحيث اذا نظر اليه
 في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان اراد
 ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين
 لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لماسم آتفا من ان الموجود الخارجى متعين في حد نفسه
 فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجود
 عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج
 الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة
 الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثف فحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
 تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
 في الخارج على انها متكررة لاعلى انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فخوابه ان كل واحد
 من تلك الكثرة لابد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعيينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة
 كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهية (وقد اخرج
 الامام الرازى) على كون التعيين امرا وجوديا (بانه لو كان عدما لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر
 البطلان) لان العدم المطلق لا يتميز فيه فكيف يتميز غيره واما عدما مضافا وحيث ان يكون عدما
 للتعين العدمى فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان
 عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان
 كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذى نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت
 ان كون التعين عدما يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لان سلم انه لو كان
 التعين (عدما لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمى بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان
 العدمى يقابل الوجودى كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمى عدما لكان الوجودى وجودا
 وليس كذلك (بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودى ما لا يستقل
 بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما
 هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه)
 كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوته له واتصافه
 بها انما هو في الذهن (وهو) اى الوجودى بالمعنى المذكور (اعلم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه
 (الجواز وجودى لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد العدمى دائما فان ملخص معنى الوجودى انه
 مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد او لم يوجد

واما صدق الموجود بدون الوجودى فى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (ويقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ما قيل انه) اى الوجودى (عرض من شأنه الوجود) الخارجى سواء وجد او لم يوجد (وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر) اذ المفهومات المتغيرة لمفهومى الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الوجود والعدم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعنا قلت فيثبت يجب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما فى نفسه وهو ظاهر (واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لو كان التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامها اليها فيدور واجب عنه بان الماهية متميزة) عن غيرها (بذاتها لا بالانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مر ادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لو امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لابتداء الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بخصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثانى لو كان) التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا فى نفسه (فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونها تعينا وتمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) هى متميزة بذواتها المخصوصة (والحجج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينزعها العقل من هوته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الخلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبينان على كون التعين امر انضمام الى الماهية فى الخارج متمازا) فيه (ننهما وقد علمت انه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين متمازا عن الماهية فى الخارج منضمما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه (هو الذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا الذى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظي) فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضمما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى * المقصد الثانى عشر قال الحكماء (الذاهبون الى كون التعين وجوديا) (التعين ان علل بالماهية) بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها

في الشخص (الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر
 والا تفك عنها التعين الاول فيتخلف العلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية
 زائدا عليها واقتضيه الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية معينة بذاتها بمنتهى في نفسها
 عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعددا صلا بل هذا اقوى في نفي
 التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد (والا) اي وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها)
 اي في الماهية (لانه) اي حلول شيء في الماهية (فرع تعينها) لانها مالم تعين في نفسها لم يتصور
 حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما يحل فيها والادار (ولا) يعلل ايضا (بما ليس حالا)
 في الماهية (ولا محلا لها اذ) هو مبين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون علة
 لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى (بل) يعلل (بمحلهما) اي بمحل الماهية
 (فيجوز تعددها) اي تعدد افرادها (بتعدد القوابل) اي المحال (اما بالذات) كهيولات
 الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالتطف القابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض
 تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينهما وقد عرض لها استعدادات
 مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
 فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك
 بالقياس الى صورته النوعية (وينو على هذا) الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة
 انما يكون بتعدد قابلها اعني ما دنها على احد الوجهين (ان مالم ليس بمادى ويسمى مجردا
 ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا يحل لغير المادى فهي
 اما الماهية نفسها او ما يلزمها فلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل
 غير المادة الجسمية فيتمدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا * ولما كان لقائل ان يقول النفوس
 الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)
 اي حالة في المادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم الماديات فتعدد بحسب
 تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها
 منحصرة في اشخاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل
 (فالقابل ان كان تشخصه بما هيته) اولوازمها (انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به) اي يكون
 تعينه معللا بما هيته وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى
 معلل عندهم بالصورة الحالية فيها لاماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل
 فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جواز (وان كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم الدور) الذي
 ادعيتوه (وان كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل) لانا نقفل الكلام الى تشخص ذلك
 القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم
 تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض
 بعض الفضلاء (بان تعينه) اي تعين القابل معلل (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية)
 بحيث يكون كل استعداد سابق معدا لاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة
 ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدى) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى (نفعنا لانهم لما
 جوزوا تعينه) اي تعين القابل (بما حل فيه) لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل امور
 حادثة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
 الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له انجه لنا ان نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك)
 اي على سبيل التعاقب الى ما لا ينهي فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل

والمادة هذا وقد يجاب عن أصل الدليل ايضا بجواب ان يكون المبدأ نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخيصا معينا واذا تعدد الفاعل المبدأ تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على ان التعيين ليس وجوديا) فقال لو كان تعيين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له حلة فعلته ان كانت الماهية انحصرت نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهية انحصرت نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرا مابينا فلا يكون التعيين امرا وجوديا (وقد يقال) في اثبات كون التعيين عدميا (التعيين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له في الخارج (ومنع بان هذا) السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعيين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعيين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقَالَ

✽ المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ✽

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ✽ خمسة ✽ المقصد الاول تصوراتها ✽ وكذا تصورات ما يشق منها اعني الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتباً ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر) الا يرى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلي من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر (لانه اقرب الى الوجود) الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع فهو منافي للوجود والامكان مالم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلي التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهي ثلاث فالاولى استغناؤه في وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشيء الذي يتميز به الذات عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدء الوجوب (وهي) اي هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتاج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذي ذكرناه من معاني

الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالعنى الاول عدمي والاخير ان وجوديان بمعنى انه لاسلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاول احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يتميز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغابرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب * المقصد الثاني * ان هذه الامور اعتبارية لوجودها في الخارج (اما الامتناع فلانه صفة لا يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي (واما الوجوب فلو جهين الاول انه لو وجد) الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لو اقيم الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فالاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوبه) انا نختار الشق الثاني ونمتنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جازان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والالم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويحجب عنه) اى عن الوجه الاول (بانه قد يكون) الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب صفة واحدة) عندنا (فليس ثم علة) هي الوجوب (ولا مطول) هو الواجبية نعم هذا لازم للعاقل بالحال لان الواجبية عند صفة مطولة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات او جب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجاز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه بمنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور * الوجه (الثاني) وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية وبطله انه نسبة) بل كيفية طارئة لتسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسبطله) حيث نين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم نتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافي (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثاني بان (منع كونه نسبة) فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حيثئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعني (ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ماعداه (لا بصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي المخلص ان اراد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اراد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبويا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختل العلماء في كونه ثبويا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفا اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويحجب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب

ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها وبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعللة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فلم يمكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اي الامكان (سابق على الوجود) لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اي عن الوجود فان قيام الصفة الوجودية بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفي) في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا اعميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا نحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لانسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لاشبهة في ان الامكان او الوجوب يتمتع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يتمتع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يتمتع تأخرها عن وجود موصوفها كالحادث ونظائره **ضابط** يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لوجوده في الخارج (والالزم التسلسل) في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبق) والا انصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ما ذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الوجود بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفاهيم وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله (وكذا) اي وكذا اعتباري ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اي وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من العقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يتمتع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات

لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاً لها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذي
ذكرناه من القاعدتين (ضابط) واصل كلي شامل لموارد متعددة (اعطينا كدهنا حذفاً لمؤنة
التكرار عنافاً تحتفظ به) واعتق بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال
الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في العقل او الذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك
لان المحو عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات
ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا
وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً آخر وحينئذ
اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد
اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعلمي في قولنا زيد اعلمى
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب
ان يكون اسود او اعلمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير
هو الذي نحن بصدده اذ مر ادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية
او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن (والا) اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا
وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اي كانت تلك اللوازم من قبيل
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلاً (الزوجية واجبة للاربعة فتعني به
وجوب الجمل) اي حل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اي انفكاك الاربعة عن
صفة الزوجية (وهذا) اي وجوب الجمل الذي بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتي)
الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة للزوجية لا واجبة للوجود وان الزوجية
واجبة للجمل والصدق على الاربعة لا واجبة للوجود في نفسها وتحققه ما صورناه لك فلا تغفل
عنه (وقد زعم بعض المجادلين انها) اي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه
وجودياً (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان (الاول
الوجوب لو كان امراً اعدمياً لم يتحقق الا باعتبار العقل له) اذ لا يتحقق للعدميات في انفسها انما يتحققها
باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجباً الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والثاني
باطل فان الواجب واجب في نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا)
يوجد فرض اصلاً (بل ولو فرض عدم العقول كلها) وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها فرض
الوجوب قطعاً لم يقدح ذلك في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجباً)
وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجودياً (والجواب النقص بالامتناع والعدم) اذ كل
منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة
والاتفاق والحال ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون
تلك البصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعلمى في الخارج وليس العلمى موجوداً فيه
وذلك لان الوجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلاً امراً اعدمياً اعتبارياً
ان لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الامر * الوجه (الثاني ان نقيضه اللاجوب وهو عدمي
لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لا واجب (فهو وجودي واللازم ارتفاع النقيضين) وكذا
نقول الامكان نقيضه الا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي (والجواب النقص

بالامتناع لان نقيضه (وهو اللامتناع) عديم لصدقه على المدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اي تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال) اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على أمثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عديميا مع نقيضه الذي هو رفعه بقسمان جميع ما عدا هما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللامتناع معدومين معا في الخارج والسري في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه * الوجه (الثالث وهو لان سينا ان امكانه لا) اي امكانه عديم (ولا امكان له) اي ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اي هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امر اعدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك ثبت بان العدمي لا يتحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعداد لا تمايز بينهما (والنقص هو النقص) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لامضاء انه منتصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين انصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب انصافه بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة عدمية وبين سلب الانصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عديمي) اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عديميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبديل كونه عدميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (او لا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافية واما كونه عدميا فبديل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك) بين قسمين او اقسام (بممكنك نفيه بنفي قسميه) او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عديمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال (او) بنفي (مذهبين متقابلين فيه) كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافية (وكثير من شبه القوم) في الاشياء التي يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذي نبهناك عليه على وجه كلي (فتركها) اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها (لانه) اي لان ذلك الكثير من الشبه فأنه اولانظرا الى المعنى وذكره

ثانياً نظراً الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايراداً وابطالاً على طرف التمام) يعني قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال المبداء في قولهم هو على طرف التمام مثل بضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام ثبت ضعفه بسد به خصائص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه يثبت على قدر قامة المرء * المقصد الثالث * في ايجاب الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه (اى الواجب لذاته) (لا يكون واجباً بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلا يمكن) الواجب لذاته (واجباً لذاته) هذا خلف واعترض عليه باننا لنسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت مفهومة في ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضاً ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً والمحال جازان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاماً لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معطلاً بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معطل بالغير لم يكن معطلاً بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجباً لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً وربما يغير الدليل فيجيب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يحتاجان لتأنيلاً لازماً بينهما (وثانيها انه لا يكون) الواجب لذاته (مركباً) من اجزاء متميزة (في الخارج ولا) من اجزاء متميزة (في الذهن والا احتاج) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزه الشئ غيره واحتاج) في نفس الامر (الى الغير ممكن لا يقال) كون المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته) لا غير (فلا يخرج الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته) لانا نقول (جميع اجزائه وان كان ذاته لكن) كل واحد من اجزائه ليس ذاته (بل هو غيره فاذا كان مركباً فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافياً في وجوده) بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً الى غيره فلا يكون واجباً (وثالثها لو كان) الوجوب (وجودياً) اى موجوداً في الخارج (لم يكن زائداً على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية (لكن) الوجوب الموجود (محتاجاً) الى الماهية اذ لابد ان يكون عارضاً لها قائماً بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه (فيكون ممكننا) مستنداً الى علة (وبطل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً هذا خلف (وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد) لماستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن التنسبين قطعاً) فيكون الوجوب متأخراً عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائداً عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً بل على تقدير كونه موجوداً (وكونه نسبة يتأني الفرض المذكور وهو كونه موجوداً) لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضاً لكلامنا (ورابعها انه لا يكون) الوجوب (مشتراكين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان

مشتراكا بينهما كان نفس ماهيتهما (والمشتركان في الماهية لابد ان يتميزا بتعين فيلزم) حيثئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لما مر من امتناع تركب الواجب (لا يقال لانه نفس الماهية) لجواز ان يكون عارضا لهما فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (انه لا يكون) الوجوب (وجوديا مشتركا وقد ينسأ انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية) وانه يظهر ان محال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا في المقصد الرابع في ابحاث المحكم لذاته وهي ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محجوج) للممكن (الى السبب) اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر (وفي اثباته منهجنا * الاول دعوى الضرورة فان المحكم ما يتساوى طرفاه) اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محجوجا) للممكن (الى السبب) انه لا يترجح احد طرفيه (على الآخر) (الا لمر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محجوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهية العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (يجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تمييز لا ترى ان كفى الميزان اذا تساوىتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهية فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محجوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح (مر كوز في طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه للامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد هناك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بان الامكان محجوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم تختلف فيه) ايضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حيثئذ (قلنا قدم جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال التقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين اوللا لف والسادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضرورىين دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهى قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهييات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لاعن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدرون على انكار الحكم البديهي (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص الله العالم بوقته) الذى اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة اليجاد فيها (والنا فون للغرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من افعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحكمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عنده في صحة تعلق تلك الاحكام بهما (والمعتزلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشئ مع ان نسبتها الى (الضدين) اى الى ذلك الشئ وضده (سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويهما) في الذاتية التى هي تمام ماهيتهما عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب او الشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او ببطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) في (اختصاص طرفى المتم بمقدارهما) من الغلاظ والرقعة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء

المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجع نفع (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها
 (و) لكنهم (لا يلزمونه) ولا يقولون به (بل بمخالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد
 طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اضعف فر كوز في عقولهم بطلانه) والامسا
 احتالوا في دفعه باسرههم ولا اجتراً بعضهم على التزامه (وسنصلها) اي تلك الاجوبة القوية
 والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال عليه
 وفيه طرق) الاول الماهية * الممكنة (مقتضية للتساوي) اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها
 (فلو وقع احدهما بالمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحاً) واولى بهما من الطرف
 الآخر فلا يكون مساوياً له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية
 الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اي لذلك
 الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذلك فنيقضه اقتضاء
 الذات احدهما (لا حصوله) اي لا حصول احدهما (لالعلة) كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق
 وان احد المتساويين يقع بلاعلة اصلاً * الطريق الثاني * واختاره الامام الرازي (في المحصل
 والاربعين (لا بد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث
 يجب لما سياتي (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعد ما لم يكن
 فلو جازان لا يكون وجوديا لجازان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين
 واذا كان الترجيح امراً وجودياً (فله محل) موجود لا متنازع قيامه بذاته او بعدمه (وليس)
 ذلك المحل (هو الاثر) اي الممكن (والا كان) الاثر (موجوداً قبله) اي قبل الترجيح السابق على وجوده
 فيكون الممكن موجوداً قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجيح
 (فهو المؤثر قلنا لا نسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يترجح
 وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود)
 وحينئذ جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجوداً فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وابيضاً) ان سلم
 كون الترجيح سابقاً على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لا متنازع
 قياس الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قياسه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب
 ان يكون موجوداً لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصوراً
 فلا يستدعي محلاً آخر موجوداً في الخارج * الطريق الثالث * اي للامام الرازي ذكره في الاربعين
 و(قد بناء على قول الفلاس انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اي يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد
 وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقاً والا كان واجبا بذاته (والا) اي وان لم يمتنع كون
 عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اي فيكون تقدم العدم على وجوده وتأخره عنه بزمان لان
 التقدم اذا لم يمكن ان يجتمع التأخر كان التقدم زمانياً (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان
 معدوماً كان موجوداً فيجتمع وجوده وعدمه معاً هذا خلف (فهو) اي الزمان لا متنازع عدمه
 كذلك (واجب) مستمر وجوده دائماً (وانه ممكن لذاته لتركيبه من آتات متفضية) فلا يكون وجوبه
 لذاته لما مر من استحالة تركيب الواجب بالذات خصوصاً اذا كانت الاجزاء متفضية متعاقبة (فوجوبه
 بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا (ولا يخفى انه) اي هذا
 الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل ككون الحدوث علة الحاجة اوجزها او شرطها و(لا تثبت
 الدعوى الكلية) التي هي مطلوبة فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محجوباً الى السبب
 لا يصح القسامة القائلة بان الامكان مطلقاً محجوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب
 امر مخصص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يمتنان ايضاً (فالامم المتساوية) اي الطريق

الواضح لعدم (هو) التهج (لاول) يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين * ليكون
 الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة * الشبهة * الاولى * ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك
 الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شئ في شئ * لكنه غير معقول اذ (التأثير) في الوجود
 مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما
 حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للتقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه
 اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع اليجاد ولما فرض ان التأثير في الوجود اعنى اليجاد انما هو
 حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر
 حال عدمه (نفي محض فلا يصلح) هو في هذه الحالة ان يكون (اثرا) للموجد واذا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد
 منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير ولا ايجاد
 (فلا يستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على اليجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير
 في الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر
 معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للتقيضين وايضا هو حال
 الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعداد فلا
 يستند الى مؤثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل) اى قبل اليجاد
 فانه تحصيل لما كان حاصل قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والافلا ايجاد للوجود) بوجود
 مقارن لليجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل والاستحالة
 فيه (ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة) في نفسها (اصلا كهذه السمخونة وهذا الصوت)
 لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع التقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو
 حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها ويجادها
 اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها
 امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال
 الوجود او حال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود
 او بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضرورى بشرط انصاف الاثر بالوجود
 او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة
 المشروطة بالمحمول (لا ينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون ماله من الصفات
 فامتناع التأثير بشرط احدي هاتين الصفتين لا ينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة
 منهما وتحريره ان يقال قولك اثرا اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به
 ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالخبر ممنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث
 هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا
 انه في زمان الوجود كما مر * ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس
 ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم
 التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك
 اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة * الثانية * وهى ابضاد الله على ان الممكن غير محتاج
 الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما في الماهية او الوجود
 او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير في شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض
 مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا
 جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)

اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كإمر) من ان المحمول هو الوجود الخاص
 لماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر فى اى شئ هو بما لا يزيد عليه (وايضا فينى)
 ما ذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عن يحدوثها لان تأثيره اما فى ماهيتها او وجودها
 او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه * الشبهة * الثالثة الحاجة والمؤثرية لوجودنا
 فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ
 لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية
 لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين
 لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا امكانه ولا لغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن
 اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لا يلزم من كونهما) امرين عديمين (اعتباريين انتفاؤهما)
 عن غيرهما (بمعنى ان لا يكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية
 فان الامور العارضة العدمية تنصف بها الاشياء فى انفسها (كالامتاع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان
 لا وجود لهما فى الخارج مع ان المتنع والعدم متصفان بهما قطعاً (فان قيل لو ثبتت) اى لو ثبتت
 الحاجة والمؤثرية لشيء وانصف ذلك الشيء بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لا يخرج عنهما
 (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية
 فلزوم التسلسل لانها من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال
 هما قبضا للاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب)
 عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدم فى دليل الوجودية او دليل
 العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما
 اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله فان قيل من ثمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة
 بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبدية انها على تقدير
 حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المنصف بالمؤثرية فيها * الشبهة * الرابعة * وهى مخصوصة
 بنفى كون الامكان محوجا ان يقال (لواحوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم)
 ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتها اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة
 الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا)
 لشيء سواء كان عدما اصليا او طارئا وفى الاصل مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه نحصيل للحاصل
 فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر لشيء (والجواب ان العدم ان يصلح اثرا بطل دليلكم) بطلان
 انتفاء اللازم حيثئذ (والا) وان لم يصلح (منها الملازمة) اى لانسل انه لواحوج فى الوجود لاحوج
 فى العدم (للفرق بين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا
 فى الجانب الذى يصلح اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعاً
 (و) لئلا نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلنا) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلا نسلم ان العدم
 لا يصلح اثرا لشيء) اى لانسل بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لو لا ان العلة
 معدومة لم يكن المعلول معدوما (لا يقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد
 عدم المعلول الى عدم العلة (لجواز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز
 استناد الوجود الى العدم (بنى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسب باب اثبات وجود
 الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية
 (تحكم بجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتاع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم
 (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلا * الشبهة * الخامسة * وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان

محموجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذ كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والثاني باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان) الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقي) الذى هو المنتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه (لا يقال تأثيره في بقاءه) الذى هو امر متجدد (لا في ذاته) بحسب اصل الوجود الذى كان حاصله (لا نأقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفت به (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير في الممكن الباقي (ليس تحصيليا للحاصل ولا) تحصيليا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اولا من وجوده (فان سمي الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصل في اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذکور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيد المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والالزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاءه مستغادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ماثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحتمل اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحتمل اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيد الوجود ويدعمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدعم له ذلك الاتصاف لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق ومن قال ان التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذى كان حاصل اولا وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقاءه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقاءه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكأن من امر كعلى بصيرة ككلا يشبه عليك الحال بتغير العبارات * الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (للحدوث) التى نشاهدها (مؤثر) اما الحدوثها واما لامكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)

الى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث
 من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال
 ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فينسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر
 في الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
 مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه
 اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر
 (للداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اي وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر
 والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت
 بطلانه بالضرورة واما الاول فليس محال لانه ترجح من غير مرجح اي من غير داع يدعوه لامن غير ذات
 متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو
 ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر
 بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة
 الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها وزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شيء فقد ترجح احد
 المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات
 قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات * الشبهة السابعة * جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من
 حيث هي جملة لاشك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة
 عللة لكن (لا عللة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العللة (داخلة في الجملة) الشامل لجميع الحوادث
 بحيث لا يشذ عنها شيء منها (وهي) اي تلك العللة (خارجة عنها) لان المؤثر في الجملة لابد ان يكون
 خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا للمؤثر) اذا يجوز
 ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لم يقدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول اثر
 وان كان حادثا لم يزل ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية
 اخرى فنقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اي المؤثرية صفة (ذهنية) فتختار
 ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها
 القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا ينسلس ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان
 عدما محتاجا الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قدم آتفا وجه الاشكال
 فيها * الشبهة الثامنة * دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع) اي نعم
 بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افصاه صادر عنه بمجرد اختياره ونعم
 بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عاين له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح
 لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر
 وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن
 حادث بلا سبب (والجواب ما قد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس
 بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا
 الجواب * خاتمة * للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث)
 لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذا ما هيته
 لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد
 فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا
 لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان تكون الاعداد الازلية معللة مع كونها

مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لما هية الممكن خروج من العدم الى الوجود
سمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف
بالوجود فاحتياجهما الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة
للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشب
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لا وضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني
فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب
الشبهة الرابعة من ان عدم العلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) الموجع الى المؤثر
هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة (وقيل) الموجع هو (الامكان
بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحادث شرطا لعليتها وتأثيرها فالواحد دليل
الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحادث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا
(وقيل الكل) اي كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازي (لان الحدوث صفة
للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً (فيما خر) الحدوث (عن
الوجود) لان صفة الشيء متأخرة عنه (وهو) اي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اي عن اليجاد
(التأخر عن الحاجة) لان الشيء اذا لم يخرج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثره فيه كما في الواجب والمنتهى
(التأخر عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجزاً لها
او شرطاً (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني
لان جزء العلة متقدم عليها والظاهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل
في المعنى واحد قال المصنف (ولا يخفى انه) اي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه
الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يربدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة
اوجزوها او شرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده او مع الامكان وهذا
حق لاشبهه فيه (لان الحدوث علة في الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث في الخارج اولا
(فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما
علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا
الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته
بالحاجة الى غيره فكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية
تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف
زيد بالعمى كان سؤالاً مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه
وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم
على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالقصد في هذا المقام بيان ان علة
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القديما الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك
عن اليجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث

علة لا تصافه بالحاجة وهذا كلام متفح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعاً وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيأخر عنها كالحديث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة **وثانيها** اي ثاني ابحاث الممكن (الممكن لا يكون احد طرفيه) اي الوجود او العدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساوى قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالمتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما ينافي بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصله الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اي كون احد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اي غير الفارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لو لان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جميع اجزاء علامها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهرا لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اي كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرفين الاخران امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاول لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرفين الاخر (فاما ان يقع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بديهية (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح اولى) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اي ثبوت الاولوية للطرف الاول (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاول ثابتة له (لذاته) اي لذات الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافا) وهوان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولاستحالة في وقوع الطرف الراجح (فيكني في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضمما الى ذات الممكن (وانه) اي ما ذكر من كون عدم

سبب العدم كما فيس في وجود الممكن (بغنى عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة. فينس دباب
اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام العلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه)
اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد
وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث
تلك الابحاث (ان الممكن لا يحتاجه الى العلة) المؤثرة في وجوده للممر (وكون الاولوية) الناشئة
من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك
العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم
في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجيح احد المتساويين
بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقت كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية
لاتنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص
احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير
كافية (فالم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه
السابق) على وجوده لانه وجب اول وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود)
واخذه معه (بمتنع عدمه) والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده
فانه وجد اول فامتنع عدمه ووجب وجوده (قله) اى فللممكن الوجود (وجوبان) يحيطان بوجوده
(وهما باقير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه
(فلا ينافيان الامكان الذاتي) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا
عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة
وجوده والثاني من عدمه **و** رابعها **ان** الامكان لازم للماهية (الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه
اصلا) والاجاز خلو الماهية عنه فيقلب الممكن ممثعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله
عنها (او بالعكس) اى ينقلب المنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بخدوئه لها بعد مالم يكن
(وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (بنى الامان عن الضروريات) فيرتفع
الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجسازات لجواز
انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان
المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والام لا تكن تلك الذوات
تلك الذوات لاتفناء مقتضياتها من حيث هي هي (وربما يخرج عليه) اى على لزوم الامكان
لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان)
لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار
وقوعه صفة لها (ممکن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فتسلسل)
الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفي الصانع)
اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها (اونقول حدوثه)
للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لالى نهاية
(والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان
(بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلامر جح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهى ان الامكان
الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكها عنها (اظهر من) هذين
(الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريدها عن طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين
مناقشات لاتخفى على ذوى الفطنة وتقدير صحتها لاشبهة في خفاء مقدماتها (وربما يشكك عليه) اى

على لزوم الامكان للمساهية (بان حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن في الازل) لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضاً فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصله فلا يكون لازما * والجواب عن الاول * ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية (وغير مستلزمة له) وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازل اى ثابت ازلا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستترا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان للمساهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لا تستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستترا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون المكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستترا ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستترا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينسب في الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازل وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا يمكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لاجزائه ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبرا بقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسرفيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا اوجد علته احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والاتوارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والالم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال * والجواب (عن الثاني انه) اى كون المقدور مقدورا (امرا اعتبارى) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فلا عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقي) حال بقاءه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيد البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور * المقصد الخامس *

في ابحاث القديم وهي امران (اى هي راجعة اليهما (احدهما انه) اى القديم (لا يستند الى القادر المختار) اى لا يكون اثر صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما استندوه) اى القديم الذى هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذى هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده الى الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بان يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر (ويمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى اليجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له (وانه) اى القصد الى اليجاد (مقارن لعدم) اى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهية (فزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (مائل الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى اوافقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لا تفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجد به يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابوهما شئ من المعترلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحوية والمجودية معللة بخامسة هي الالهية وكلها قديمة والاشاعة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم متافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل النزاع فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين) يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق اليجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق اليجاد ايجابا فكما ان ذلك) اى سبق اليجاد ايجابا (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بان يكون اليجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اى بين اليجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم) وحيث جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقد م شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك

غير واقع دائماً ويدفعه ما قد قيل من اننا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً وقد يقال تقدم القصد على الابدان كتقدم الابدان على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوه قبل وبالجمله فالقصد اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم (فعله الامام الرازي لان تأثيره فيه) اي تأثير الموجب في القديم (اما في حال بقاءه) اي بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثاً) وقد فرضناه قديماً هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (في البقاء) فيكون مستمراً دائماً بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره (كالعلول) الباقي فانه محتاج في بقاءه (الى علته) كاحتياج حركة الحسام في بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقي فانه ايضا محتاج في بقاءه (الى الشرط) كالعالم المحتاج في بقاءه الى الحياة (والعالية) المحتاجة في بقائها (الى العلم) واذا قد براد بقاء الشيء على وجوده وهو (اي بقاء الشيء على وجوده) نفس وجوده في الزمان الثاني والا (اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه) فلا بد ان يكون موجوداً حاصلًا في ذلك الزمان) فنقل الكلام الى بقاءه (وتسلسل و) قد براد بقاء الشيء (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً قائماً بالعدم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجوداً او معدوماً فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم الى الباقي دائماً في بقاءه ودوامه الى موجب مستلزماً لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب **معارض بوجوه** الاول العدم ينافي الوجود والفاعلية (اي عدم الاثرين في وجوده وهذا ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي للالزام منافي للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اي من عدم الاثر (شرطاً لهما) اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة ان شرط الشيء لا ينافي فيه واذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثاني هو) اي الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما امر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقي حال بقاءه محتاجاً الى المؤثر فلا يكون له الاحال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقاءه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطالنا كون الحدوث شرطاً للحاجة) اي ابطالنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءاً او شرطاً فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والالكان الحدوث معتبراً في الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية) في اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل (توقف) تأثيره في اي اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر في مؤثره فنقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محجوج في العدم) كما هو محجوج في الوجود (لما امر وانه) اي العدم كعدم الحوادث (لا اول له) بل هو مستمر لا يفقد جاز استناد المستمر في استمراره الازل الى غيره

وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معلقة بذاتها) من حيث هي (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد مالاول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به في جوازه وذلك (لان المؤثر) في الباقي (حال البقاء املا اثره) فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعاً والمقدر خلافه (او هو) اى تأثيره في الباقي (تحصيل الحاصل) فيكون ايضا باطلا بالضرورة (كما مر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فذكرت في المطولات قال المصنف (وقد عرفت ما فيه) اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا في امر متجدد لا يتعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اما عن دعوى الضرورة) في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء (فالنع) لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة (وحكاية) العلة مع (المعول) المستند اليها في البقاء (و) حكاية (الشرط) مع الشروط الذى يستند اليه في بقائه (فرع ثبوتها) ونحن (لا نقول به) اى ثبوتها اذ لا عليا ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلازوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الایجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لا معلقة به مع قدمها كما ادعىتموه نعم يتجه هذا على القائل بالخال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لا تدخل لها في وجود افعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) الباقي حال بقائه اذ لا تأثير من هنا كابتداء ولاد واما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود (واما عن المعارضات) الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) في استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير المدم السابق) وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفعالية الفاعل بل يجامعها وقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا (وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذى لا اول له) وهو القديم (وما ذكرتم فيه) اى في الباقي الذى لا اول له (مصادرة وفي غيره لا يفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الامتناع كون القديم ممكنا واثرا لشيء وان اردتم به ان الباقي الذى له اول وهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقي الذى له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذى لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) ببديهيته (يحكم بان القديم) الذى هو مستمر الوجود في الازل (لا يحتاج) الى مؤثر يفيد الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو المطلوبنا (ولا يجب) منه (كون الحدث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدث في قبول التأثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدث بما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القديم الذى هو الحدث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه (وعن الرابعة) انا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) في الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلا يلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم

الملة لكن هذا الاستناد امر (وهي لاحقيه له في الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهما جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقة وكلا منا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهي لاحقيه له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما (وثانيهما) اي ثاني الامرين من مباحث القديم (انه يوصف به) اي بالقدم (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء واهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحدوحدوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروه لفظا) اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اي الله تعالى (احوال الاربعة لا اول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة) اي الموجودية والحياة والعالية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة الاربعة) المذكورة (ومبررة للذات) اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية (هي الالوهية) فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع نحاشبهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه) الامور التي اثبتوها (احوال) لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفي الصفات القديمة التي اثبتوها الاشاعرة (بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) اي اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم و) هي بمعنى الاصول واحداها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية (هي العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود هو سهو (فكيف) لا يكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (او اكثر) كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبد وغيرهما (والجواب انهم) اي النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اي الاقانيم المذكورة (ذوات) لصفات (وان نحاشوا عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الاذانا) واثبت المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا يثبتهم آية ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبهم وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا (وسأيتك في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمة لهذا الكلام) واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع التكلمين (لان ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم) (وجوزة الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي سنطلع عليه في البحث عن حدوث العالم (و اثبت الحرثانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (علمان حيان) والاولى كافي المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما الباري والنفس) اما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسموية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثا لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلق بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالة ولا حية) ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هي الهبولى والفضاء والدهر)

فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى هي منفعة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالقضاء هو الخلاء ولولم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذا اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فقال اليه ابن زكرياء الطيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم في انشاء ما يرد عليك) في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية في المقصد السادس في ابحاث الحدود (وهي ايضا راجعة الى امرين) (احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اى لوجوده (اول هو) اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلوم القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتضى للوجود وافتقاره مقتضى له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على اثنين (فاذن لا وجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدم ما (بالذات وهو) اعنى تقدم عدمه على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان عدمه لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدودا ذاتيا (ويرد عليه) اى على الدليل الذى ذكره (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاءه) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لا يقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدودا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضاءه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا **نكتة** الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه (اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اماعدمه) الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بامرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلمته سبقا بجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مخصصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانى

البحوث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزماني (يستدعي
 مادة) اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما
 يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
 مشتملان عليها (ومدة) اي زمانا (اما المادة فلانه) اي الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر
 (والامكان) امر (وجودي) لما مر من ادلة وجوده في باب (يستدعي محلا) لامتناع قيام الامكان
 بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالعدم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اي نفس
 ذلك الحادث الممكن (اذ لا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى
 يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون
 محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم
 بمباينته (كقدرة القادر مثلا) اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل
 وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اي القدرة بل صحتها (معطاة بالامكان) اذ يقال صح من القادر
 ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لما ذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن
 في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي
 الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر العلول
 عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبسة
 الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا
 منفصلا عنه مبايناله (فهو) اي ذلك المحل امر (متصل به) اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام
 امكانه (وهو المادة) ولا بد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث
 الشريفة ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة
 يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به) والامور
 الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل
 موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذي يستدل به على وجود محله (هو الامكان
 الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي) لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انسحاب
 ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما هو ولا يتصور فيه تفاوت
 بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف
 قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم بوجه
 الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اي تحقيق كلامهم في هذا المقام
 (ان الممكن ان كفي في صدره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب
 تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي
 كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعلول الاول (والا)
 وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان)
 ذلك الشرط (قديم ادام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن
 الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن
 المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف
 ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث
 محتاج ايضا الى حادث ثالث فله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اي تلك
 الحوادث المترتبة (امام وجوده معا وهو باطل لماسياتي) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

في الامور المرتبة طما او وضعها مع كونها موجودة مما (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث
الموجودة على اجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا للمعرفة (فيكون)
ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها
بحيث لا يشذ عنه شيء (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال وامامتعاقة)
في الوجود بوجود بعضها بحقيق بعض (ولابد له) اي لذلك المجموع (من محل يختص به) اي بالحادث
المفروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اي اختصاص مجموع
الحوادث (بمحدث دون حادث آخر ترجيح بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او يتعلق بمحل
لا اختصاص له بمحدث معين كان نسبه الى حادث معين كنسبه الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من
المبدأ بتوسط ذلك المجموع الى من حدوث غيره به (فاذله) اي لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل
واحدة منها) موقوف بالآخر لا الى نهاية وكل سابق (من تلك الاستعدادات) (شرط لاحق) وان كانا
بحيث لا يجتمعان معا في الوجود (ومقرب للملة الوجودية) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد
بعدها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبطله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف
على ما لا يتناهي من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود
يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل التوبة اليه فيوجد (وهو)
اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث
(وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب)
واقوى (من استعداد العنصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم
الصرف) والشي المحض (فاذن هو امر وجودي ومحله) الوجود ايضا (هو المادة وهذا)
الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار)
والقول بالاجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بجسده ببعض
دون بعض الا لا خلافا في استعدادات القوابل وسببين ان المبدأ مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته
ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لوجوده في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه
يتعلق بشيء خارجي فن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بوجوده في الخارج اذ ليس لنا في الخارج
شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني
لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج * واما المدة فلو جهين الاول ان هذه الاستعدادات
المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجتمع فيه المتأخر وهو التقديم
الزمانى) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا
الوجه لابتناؤه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا
بان هذا التقديم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بان القلبية
والبعدية اللتين لا يجتمع فيهما قبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته لا ترى انه اذا قيل
ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو ونجته ان يقال لما ذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة
فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه التجه السؤال ايضا فاذا قيل
خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم نجته ان يقال لم كان العام
الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك
والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثاني ان عدم الحوادث متقدم على
وجوده ضرورة) اذ لا معنى للحوادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه (ولانفس عدمه لان عدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعد الوجود في كونه نفس عدم (وليس قبل كبعده) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس عدم (فانهم هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللا تقدم العدمى لصدقه على المتمتعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا تمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض لعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لا يعرض لعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللا تقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتبارى) فلا يقتضى معروضا موجودا في الخارج ولما يمكن ان يقال كون التقدم امرا ثبويا مما يشهد به البداة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) اى بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) بديهته دون العقل (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود كما في تحيز الباري) فان الوهم يحكم بديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متخير ومخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرئى مقابلا للرأى) (او في حكمه) كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذا الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس بمختار اصلا وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القليلة والاقليلة عد ميثان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهته العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكم لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتبارى

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فانهما من الامور العامة المعارضة للوجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) المقصد الاول الوحدة (تساوق الوجود) اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو ابعده الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها) اى تقابل الوحدة والكثرة (فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدوا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلها فان قلت فلي هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير باعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويطله انه لو كان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخصى وايجاد الجسمين الآخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (انه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعض بآرته البحر الاخضر اعدامه وايجاد البحرين الآخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لاينا في الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لا يخاطب) ولا ينظر وانما جوزه من حوزة بناء على ان الصورة الحسية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها

انفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخرى ان تصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهوى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجماع كلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم اليط الواحد اذا جزئى زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعدا ما يدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص (وايضا فالوجود يجتمع الكثرة والوحدة لانجما معها) ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلا حظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحثية (بواحد وذلك دليل التباين) اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهى) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هى تحمل الكثرة) اذا اخذت (مع الوحدة تأبعا) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والابليزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كياء في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وابتعاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيان بمثل مامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بمساوفة الوحدة للوجود نوع اشعار ببدايتها على قياس بدايته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترسم صورها في آلاتها ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل اى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا اذا اجتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلتها واذا اجتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتهما الا ان الوحدة لما كانت مبدء الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بهما تعريف حقيقى المقصد الثانى قد اختلف في وجودهما فاثبتة الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطاعت (انت فيما مر) (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هى نقبض اللا وحدة عدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا ولا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثانى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فلا وحدة و وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتنصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (وبخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التى تقابلها لامتناع ان تكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله

عن الامام الرازي في باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هناك بعينه * المقصد الثالث
 بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة
 الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اي ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا يعرضان لموضوع
 واحد بالشخص) اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معبر
 في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة
 ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما
 ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
 احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
 الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة)
 لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان التضاييف متكافئان لا تقدم
 لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاد
 (ولا ضد لها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة
 (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا السلب والايجاب
 لان احدهما لا يقوم الآخر (ولا ضد) ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم
 من التقويم دليلا على نفي التضاييف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاييف ظاهرة جدا ويقرب منها
 دلالة على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكية متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل
 الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاييف لظهور دلالة عليه
 واما دلالة على نفي التضاييف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة
 والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة
 بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) اي الوحدة (مكيال
 للعدد وعادله) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة
 ومحدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يحز ان يكون الشيء
 واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية
 والمكيالية متضادتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل
 التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لهما والعلوية والمعلولية من الامور
 المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه
 في الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا لو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم
 الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة) كفراد
 او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان
 وفرس وحمار داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
 الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى ان تقابلهما) اي تقابل المذكورين
 في تعريف الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اي تقابل السلب والايجاب (تقابل
 بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره
 (الا ان يجمل) اي الوحدة والكثرة (امرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ
 جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل
 على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء
 بحيث لا ينقسم مفهوما مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوما مغاير لمفهوم

الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحة في الوحدة لايتأتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولايبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لمفهوم الواحد والكثير) يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لاتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لاتقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزءها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيالية كما تقرر لانه لاتقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والایجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتغييها كالبياض المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد صب في او ان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك أمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالاً ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالتصور ببقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركز منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتزمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هنالك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لان بين مفهومى تعريفهما تقابلاً بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احدهما على الاخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لمساهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضاً امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم اننا علم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزئاً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو ابتداء ذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد

وحكم بان حصول احد هما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق **المقصد الرابع**
مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية فانها وان كانت مشتركة في كونها كثرة لكنها متميزة
بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها في انها كثرة
وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع
الاعداد (بوحدها) التي مبلغ جلته تلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهية
وليس لها جزء سوى الوحدات فايقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من
جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التي فيه فالعشرة) مثلا (مجموع
وحدات ملفها ذلك) المذكور الذي هو العشرة اى حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة
(وقال ارسطوانها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركيبها منها (لا مكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فالتك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها
(بل هي عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة والخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها
لزم الترجيح بلامرجه وان تركبت من الكل لزم استثناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها
كاف في تقويمها فبستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها اذ لمدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها
الذي يبنى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعترافا بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان
تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلامرجه لان اشتمال
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويحاج بانها لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن
لخصوصيات الاعداد المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول **المقصد الخامس** في اقسام الواحد وهو (اى الواحد) اما ان لا ينقسم الى جزئيات
بان يكون تصويره مانعا من حله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات
بان لا يمنع تصويره من الشراكة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحد الا بالشخص
(وانه) اى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر
(اما الواحد بالشخص فار لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقي وهو) اى الواحد
الحقيقي (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة)
الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة)
المشخصة (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفاوق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة)
فاما ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان
قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى
من اثبت المقدار ديوان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص
التصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتة
بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار

حلول سريان عند من ثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق
 (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المخصص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة
 بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزائه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة
 لكنها متوافقة الحقيقة (والواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالتويع) فان الماء
 الواحد اذا جرى كان هناك ما أن متحدين في الحقيقة النوعية (واحد بالموضوع) اي بالمحل
 (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتحل
 في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد ولما عند من يقول
 بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالتويع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال
 الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها
 ببعض حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء
 متشابهة او مختلفة (وايه) اي الواحد بالاتصال (يقال لمقدار بن يتلا قبان عند حمد)
 مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزائوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما
 (حركة الاخر) وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الاتصاف فيه طبيعيا كالفصل وهذا
 القسم شبه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة
 كثير من جهة اخرى (لجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اي غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام
 ماهيتها وهو الواحد بالتويع) كالانسان بالتمسك الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده
 واحدة بالتويع (او جزءا فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها
 (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه
 كالجسم الناضى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك
 (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اي تكون جهة الوحدة امر عارضا
 للكثرة اي محولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) وذلك (اما) واحد بالموضوع
 ان كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد
 في الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع
 لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة
 (كما يقال القطن والثلج واحد في البياض) فان البياض محمول عليهما طبعيا وخارج عنهما (اولا)
 اي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عارضا لهما وذلك بان لا تكون محمولة عليها اصلا
 (كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
 بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته
 وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحديتان
 في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر
 انما يطلق حقيقة عليهما واذا اختبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل
 الاتحاد في العارض المحمول كالقطن والثلج في البياض وان اعتبر بين النسبتين في كونهما
 نسبة كانت جهة الوحدة حيث ان مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر الاتحاد
 النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول (وقد يسمى)
 الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة للكثرة (الواحد بالنسبة) وانت تعلم
 ان قول الواحد على هذه الاقسام (المذكورة انما هو) بالتشكيك (وتعلم) ايها) اي اي
 هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة

من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ماهو بحسب الشريعة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فيها ماهو وجودي) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسياتي (ومنها ماهو اعتباري) بعض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهر في بعض وعرضا في بعض آخر (فتنبه له) اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفكك في مواضع متعددة ^{في المقصد} السادس ^{في المقصد} الوحدة فنوع (انواعا) بحسب ما فيه ولكل نوع (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتصريح بها (في النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم) عددا كان او مقدارا (مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشيخين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمر واذا اشار كما في بنوة بكر ^{في المقصد السابع} الاثنان هما الغيران) اي الاثنيتي تستلزم التغير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين منهم غيران كما ان كل غيرين اثنين اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعداد) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عد مان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذلا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفا عندهم فان قلت ليس قدم ان الاعداد تمايز عند المتكلمين الثاقفين للوجود الذهني قلت ليس اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضا (اذ لا تثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) اي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وابسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين (و) قولهم (في حيز او عدم لبشمل التميز وغيره) وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين باثنين موجودين ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعتراض عليه باننا اذا فرضنا جسيمن قديمين كانا متغيرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم بناء في عدم غير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار

عند الاشاعة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا بخيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والالزام ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعاً ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً فانه غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه كالعالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها (واورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر في الخير ايضا اذ ليسا بمختارين (ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عند هم (لكن يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الخير ايضا لا امتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا اليراد (يجوز انفكاك باري عن العالم في الوجود) بان يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الخير) فان العالم متخير ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الخير ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتخييره ولا يجوز شي منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والخير مع ان جواز الانفكاك عنه في العدم فقط او الخير فقط كان كافياً في دخولهما في الحد (لانا نقول لو كنى الانفكاك من طرف) في الانصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الامدي مردوداً بما ذكرناه (ف قيل) في الجواب عن اليراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلاً) لا وجوداً (ومنهم من صرح به) فقالا الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بما البرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرفت الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجيب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم اوحيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوماً او متخيئاً بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جاز كون التعقل اعم من ان

يكون مطابقا او غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعد الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوى نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بانه نزاع لفظى) لا تعلق له بامر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلموا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غير او اذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لا شك انه (لا تمنع التسمية) بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امر اللفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوى و (ان مرادهم) بما ذكروه انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على ما مر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (فى الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (نعم العلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقد موا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالاجباب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علته اذا كانت مغايرة للذات ~~المقصد الثامن~~ الاثنان لا يتحدان (الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض فى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هبولة وانضم الى تلك الهبولة الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بهما واتصف بصفة اخرى هى البياض و يطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيا آخر بطريق التركيب وهوان ينضم شئ الى شئ ثان فيتحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقى للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيان كزيد وعمر ومثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس فى هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة وابه اشار بقوله (هذا)

اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) بحكم به بد بهمة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي
 (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية ولهوية (اختلاف)
 وتغاير (بأذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله
 عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزداد توضيحه) بنوع تنبيه
 (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما
 (وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المعدوم
 بالموجود) بد بهمة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد
 (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (وان فرض) بهذا الكلام (هو
 التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن
 بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظرى (فمع امتناع الاتحاد
 على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) اى لانسل انهما لو كانا بعد الاتحاد
 موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود
 الآخر وهو ممنوع * المقصد التاسع * الاثنان عند اهل الحق (من المتكلمين (ثلاثة اقسام)
 لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالثلاثان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
 من جهة واحدة فالضدان والا فالتخالفان (احدهما الثلاثان وهما الموجودان المشتركان في) جميع
 (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقد امر زائد عليه
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشئبة للانسان وتقابلهما الصفات المعنوية التى تحتاج
 في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف ~~كما~~ التحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
 النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات
 وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
 ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ولزمها) اى يلزم المشاركة في الصفات
 النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال الثلاثان هما الموجودان اللذان
 يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى الثلاثان (ما يبد
 احدهما مسد الآخر) في الاحكام الواجبة والجائزة والمنتهجة جميعا (ولان الصفة النفسية)
 كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لالى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه
 (امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو
 صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كما لقاضى فقيه) اى في كون التماثل من الصفات
 النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال
 تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)
 فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات
 النفسية بل هو منها (وبكى) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده
 عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون
 تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جعلتها التماثل (لاتعمل بالغير)
 اى بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره
 فلا بضر (ثم من الناس من ينسب التماثل لان الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنيته)
 فضلا عن التماثل (او اخلافا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده
 ثلاثة (والجواب منسج) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك

في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم الثلاث (هما المشتركان في اخص وصف
 النفس فإن ارادوا انهما مشتركان في اخص دون الاعم فحال) لا متنازع تحقيق الاخص
 بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا
 (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل
 ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
 على الاشتراك في الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بطل مختلف) لان التماثل يقع
 صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان
 تماثل السوادين معلا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معلا باخص وصفهما
 اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد
 وهذا الاعتراض مشترك الا ان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
 مختلفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المطلق بالمجموع معلا بعلل مختلفة والقائلون بالخال
 من الاشاعة لا يجوزونه ايضا (وايضاً فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حيثنذ (على
 رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة تمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمة الله تعالى واجبة
 لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون
 التماثل معلا بالاخص كما مر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حيثنذ (كون السوادين مختلفين
 تارة وغير مختلفين اخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين
 وبطلانه ظاهر (وقال التجار) من المعتزلة الثلاث (هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني)
 قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض)
 فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب
 للربوب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان
 المشتركين في صفة وجودية تماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحيثنذ يلزمه ان السواد والبياض
 تماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز
 كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) أي ثاني الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل
 لذاتيهما اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أي قولنا معنيان (يخرج العدم
 والوجود) فانهما ليسا معنيين أي عرضيين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذي
 يرادف العرض (و) يخرج (الجواهر) لذلك (و) يخرج (الجواهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و)
 يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يستحي عرضا فهذه الامور لا تضاد
 في شئ منها (و) قولنا (يتمتع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
 (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
 ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
 معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما
 بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا
 (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة
 الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه
 بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
 التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النقي وهو قيد للمنفى
 فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

عن خروج هذه الامور و يرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تحمل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الغاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (و كالحسن والقبح والحل والحرمه) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جعلتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذکور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا انصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بالآخر انصف جملة القلب بكونها عالة بذلك الشيء وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها) كالعالية والجاهلية والقادرية (الجملة) اى لمجموع ذلك الشيء (عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لافى محل) اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مریدا و كارهيا معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدین عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القاسم بجزء والجهل القاسم بجزء آخر بمعنى الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الفينة ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (التخالفان وهما غير الاولين) اى غير المثليين والضدین (فرسمه) اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد الثلاثان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالتخالفين (غير المثليين فيكني) في رسمهما حيث ان يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميعها فيخرج الثلاثان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثمانية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثليين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينسب في ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وان كانا ضدین (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها كالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اى هل يسمى

المخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والنزعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلا نسي من الاشاعة لاما نعي من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلا نسي بان كل مشتركين في الحدوث متمثلان اى في الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق التماثلين على المخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول الجبار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة اثبات (فاله تماثل عند الحوادث في وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والنزاع في الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (وما أخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجازان يلتزم التماثل بين الرب والربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف في الغيرين تأخذ ههنا فذهبهم من لا يصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الامدى عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثبات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في المخالف في الاول ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين **المقصد العاشر** كل متمثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعري وقد ينوهم انه يجب عليه ان يحملهما قسما من المتضادين لدخولهما في حد هما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمين ثابتة الى المخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتمثلين والمخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سبأنى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالعنيين في حد الضدين معنيين لا يشتركان في الصفات النفسية يرشد لك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشردمة) منهم فانهم (قالوا لا يجتمع حركتان) متمثلتان في محل (لنا) في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات اعنى المساهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض الشخصية ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنية فلا تماثل لانه فرع الاثنية (الثاني الازام في العلمين النظريين) اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشئ جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر في العلوم الثالث انه) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتق عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتق عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتقى لان زوال احد الضدين عن المحل صحيح لا تصافه بالضد الآخر (واته) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثلين (لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل) العلمين (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) اى في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه

(اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الابطال الكلي اعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثليين عن المحل يصح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لانهم ايضا يكون ذلك الانتفاء صحيحاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) ايضا منظور فيه (للا التزام) اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القاسم بالمحل المعين واحداً (لهم) اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيملوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة ولبس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس (الانتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتماعاً والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثليين (والجواب ان كل واحد منهما) اي من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصود الحادي عشر**

قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد) لاشك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يفني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (في ذات واحدة) وان كانا في وقتين فصريح بوحدة دفعات توهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما) اي احد المتقابلين (سلباً للآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورين (وقد بشرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاقد فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعادين قسماً خامساً (قالوا) اي الحكماء (وقد يلزم احدهما) اي احد المتضادين (المحل اما بعينه كالبياض) اللازم (للشئ اولاً بعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجودياً (للمجسم) فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معاً فلا لزوم هناك لاحدهما اصلاً (امام مع اتصافه) اي المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالرأى المتوسط

بين الخلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولا جائر)
 لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا تقبل ولا تخفف فلم يريدوا بسلب
 الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (او بونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو)
 المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
 الالوان (وايضا قد يمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو
 عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل
 بحيث لا يخلو عنهما (كالحر كتنين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا)
 يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد)
 اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين
 الانواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد فى هذه الانواع (الا بين الانواع الاخيرة) المندرجة
 تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب
 (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه
 بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول
 بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس
 شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحتها لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا
 وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليس
 جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
 تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو
 ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة
 او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين
 طارضيتهما هذا ما ذكر فى المخلص فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة
 والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو
 الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى المخلص بقوله فمن
 العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما
 تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم
 الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور
 طارضة ليس شئ منها جنسا لما تحتها على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان
 كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل
 متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لا يكون الا واحدا) فالشجاعة
 ليس لها ضدان (حقيقيان) هما التهور والجبن بل لا تضاد (حقيقيا) (الا بين الاطراف)
 كالتهور والجبن وكالفجور والحمود وكالجريزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من ان الاجناس
 لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد
 الحقيقى لا يكون الا واحدا (ثبت بالاستقراء) وتنبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى
 (والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضادين على تقدير وجودهما داخلان
 فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قبل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى)
 وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهم الى قابل
 للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك

الوقت كالكوسيج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا
 لا الامر) اى يقال الكوسج ان ذكر لا الامر الذى ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت
 (فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكمه
 وعدم اللحية للرأه (او جنسه القريب او البعيد) فالاول (كالعمى للعقب) فان البصر من شان
 جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه
 البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجراد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق)
 اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسها له
 (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس
 الحقيقى والمشهورى في المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل
 للامر الوجودى (فلسب وايجاب نحو الانسان واللا انسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول
 قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
 وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما هو واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع
 بدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد في الجواهر
 اذ لا موضوع لهما واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور التوعية للعناصر
 ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول
 فيه لا بحسب الصدق والمحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل
 نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى اليابض واللابيض فانه يمتنع اجتماعهما
 باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى * الثانى المشهور في تقسيم المتقابلين انهما
 اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان اولا
 فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدما فاما ان يعتبر في العدى محل
 قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما
 عدميين كالعمى واللاعى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه
 معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
 العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعى سلب انتفاء البصر
 فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
 ورد ذلك بان مفهوم اللاعى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
 الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العددين وتابى بان عدم اللازم يقابل
 وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المتعبر فيهما ان يكون العدى
 منهما عدما للوجودى واجيب بان التقابلين مقيسان الى محل واحد ولاشك ان عدم اللازم
 ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء
 اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف
 عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى
 ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعى في القسم الثانى اعنى ان يكون
 احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعى
 على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم
 المتضادين مع نصريحهم بان الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد
 كالسواد واليابض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد

فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضاد ان المذكوران امران موجودان في الخارج
 وكذلك التقابلان تقابل التضاييف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل
 واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما
 على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والتقابلان
 تقابل العدم والملكية يكون احدهما اعني الملكية كالبحر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود
 في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان
 على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها
 ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصل في العقل كان كل منهما عقدا
 ابي اعتقادا فالتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما
 بصارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول
 والمقدّم الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون الافرّس سلبا لذلك
 الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل
 بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم
 الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فيكون مفهوم الافرّس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا
 بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الاعلى نسبة لانيك اذا
 اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك
 وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس والافرّس
 المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات
 واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتعبر في المتقابلين هو المحل
 او الموضوع وليس لمفهوم الفرس والافرّس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام
 الى مفهومى اليباض والايباض المأخوذان على الوجه الاخير فينبغي تقابل خارج عن الاقسام
 الاربعة كما اشارنا اليه فنزعم ان بين الفرس والافرّس تقابل الايجاب والسلب مطلقا
 فقدسها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر **خاتمة** للقصد الحادى عشر
 (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
 الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب
 الآخر ولولا) اى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى
 استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد واليباض يستلزم عدم الآخر
 لم يتقابلا اصلا فالتناقى بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك
 ان التناقى في الذات اقوى وايضا (فالخير فيه انه ليس بشرو هو) اى نفي الشر عن الخير امر
 (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته
 (وكونه شرا بنفى) عنه (كونه عارضا) له وهو نفي الشرية (وكونه ليس خيرا بنفى) عنه (الذاتى)
 الذى هو الخيرية (والتناقى للذاتى اقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من التناقى للعرضى
 (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما)
 اى في التضادين (مع السلب) الضمنى (امر آخر زائد وهو غايبة الخلاف) المعتبر في التضاد الحقيقي

الرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب
 اوردمباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة **المقصد الاول** تصور احتياج الشئ الى غيره

ضروري (حاصل بلا اكساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور
 السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) في وجود
 شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة
 والناقصة (اما جزء الشيء) الذي هو المعلوم (او) امر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء
 بالفعل كالهبة للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع
 ان السيف ليس حاصلًا بالفعل لاننا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل
 السيف بالفعل قطعًا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها
 (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) اي للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية
 والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء
 الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اي للمادة (اسماء) متعددة (باعتبارات
 مختلفة فادة) وطينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل) وهيولي (من جهة استعدادها
 للصور وعنصر اذ منها يتبدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل) وقد يعكس ويفسر كل
 من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان
 في قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فخصان باسم علة الماهية) تميز الهمما
 عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود (والثاني) اعني ما يكون خارجا عن المعلوم (امام به
 الشيء كالنجار له) اي للسرير (وهو الفاعل) والوثر (واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية)
 اي العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود) لتوقفه عليهما
 دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون
 الا للفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة
 (وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض
 مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا
 معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصور حصوله في الذهن (فلها) اي
 للغاية (علاقة العلية والمعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي
 (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ
 الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانها)
 اي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كلفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط
 اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب
 المعلول ومن ثمه فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن المختار
 (وقد تكون مجمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجمعة
 من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما
 ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية
 فانها مع المعلول في الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركيبها من اربع او ثلاث (فمجموع
 امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه
 مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية
 والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا تصور تقدمها) اي تقدم الماهية (على نفسها
 فضلا عنها) اي عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية
 (اليها) والحاصل ان مجموع السادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم

هذا المجموع على المساهمة تقديما ذاتيا لان التغير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدى ههنا
نفسا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور
تقديمه على المساهمة واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع القاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسمي) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه
من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية
محصرة في الفاعل والقيامة (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود
الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى افراد بالذكر وقد يجعلان من تامة المادة
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تامة الفاعل وما عداها من تامة المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه
خلاف الضرورة) الشاهدة بان القدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس
الامر ولا يتميز له ولا يثبت فكيف يكون مسبدا لوجود الغير نعم انه) اي عدم المانع (قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه) اي عدم الباب (كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه) اي في الامر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط الا انه ربما
لا ينعلم) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمي فيغير عنه بذلك) اللازم
العدمي كما في المثالين المذكورين (قيسبق الى الاوهام انه) اي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود
ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون
هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بدية العقل لا تجوز كون القدم
مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه
على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مداخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون
من حيث وجوده وعدمه معا كالمقد اذا لبد من عدمه الظاري على وجوده فاقيل من ان العلة
التامة للوجود لابد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجودا
وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد
ثم بعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال
بدية قلنا ليس معنى كونه جزءا له انه جزءه حقيق بل مضاه انه من تمته وداخل في عداد
وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراد بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام
انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة
ولاصورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لاننا نقول الجنس
اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية
ولما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجمل من عداها

ولم يعد قسماً برأيه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما محل المعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود ولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجودها وهو الشرط او معدبها وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءاً اما ان يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل او جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة * المقصد الثاني * الواحد بالشخص لا يعطى بعلمتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل (الواحد بالشخص) بمستقلين (اي لواجتمع عليه علمتان مستقلتان) (لكان محتاجاً اليهما) اي الى كل واحدة منهما (للعلية) اي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اي عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الاخر) اذ الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجاً الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها عليه الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه مثلاً قضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزماً لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع اذ لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتدء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المدوم وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت العلمتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البديل محال مطلقاً لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالتوابع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصاً لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علمتان مستقلتان على البديل فكان اثباته به دوراً * الوجه (الثاني) اما ان يكون لكل واحد منهما اثر (اي تأثير) (فكل) اي كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (اولا) (فقط اثر) (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشيء منهما) فلا شيء منهما بعله) وكلاهما ايضا خلاف المقدور فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اي تعليل الواحد

الشخصي بعتين مستقلتين (بعض المعتزلة لجوهر فرد ملتصق بدينين يدفعه احدهما حال ما يجذب به الآخر على سوية في القوة والسرعة) (وحينئذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركان لا متناهي اجتماع الثلثين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بافراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (واما الثلثان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اي تعليل الواحد بالنوع (بمستقلتين) على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مررت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (ثم انه بطل كل) من المتخالفين المذكورتين (بمصلحة) اما وحده او منضمما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المتخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بان المخالفة) التي هي من الاضافات (امر ثبوتى) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وابضا فالحرارة نوع واحد ثم بطل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عطلت التماثلات بطل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلة فهنا فان العلة طبيعة النار كما ان العلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والعلول متعددا قال في المختص العلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها اولوازمها (الحاجة الى احديهما علل الامر ان) اي الفردان المتماثلان منها (بها) اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء اولوازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استقتت عنهما) اي عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما) لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه (قلنا هي) اي تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) اي نختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه المعينة تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهي مع استثنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (الترام لعدم احتياج العلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج العلول الى ما هو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص العلول للعتين) المستقلتين (الى كل منهما) اي الى شيء منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اي الى علة ما (الذى لا ينافى الاجتماع) وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون

اجتماع المعلول الى تلك العلة المعنية جائز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلمتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينشأ في الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يمتنع الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بصلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الوجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو بينهما التماثل في المقصد الثالث يجوز عندنا (بمعنى الاشاعة) استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تخص (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء لا يبعد آله) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الخالصة فيها (او) تعدد (شرط او قابل) كالمقل الفصل على رأيهم فان الحوادث في علم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوايل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هنالك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوايل كالبدء الاول (فلا) يجوز ان يستند اليه الاثر واحد وينشأ على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسياتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعة لما اثبتناه تعالى صفات حقيقة علم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها وممتازا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للخير) في الجبر المطبق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى الخير وقبول الاعراض (اثران لبسيط) واحد حقيقى (لا يقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الجمال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو الخير اثره (باعتبار الخير) الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الخير بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الجمال والخير كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المتعلقة بهما (والحق انه لانتم) بهذا الاستدلال (الايبان بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للخير وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامر بن) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجود بن) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضطفات التي لا وجود لهما عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدر الاول) مثلا (لكان مصدرية آخيه مصدرية ب) لا مكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى في الواحد الحقيقي (هما) اى هذان للفهوم (او) دخل فيه (احدهما) لزم التوكيد

في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكن) ذلك الواحد الحقيقي (مصدرا للمصدرين) اي لمصدرين آوب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون المصدرتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لآوب والمقدر خلافه (و) حيثئذ (عاد الكلام فيهما) اي في المصدرين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدرين غير كونه مصدرا للآخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا (ولزم التسلسل) في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لهما بساط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني) اما لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اي قطعنا يقينيا لاشبهه فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد (فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر) وتعدد (لا يكون الا باختلاف المؤثر) وتعدد (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة ويتعكس بعكس التقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث) انه لو كان الواحد الحقيقي (مصدرا لاثنتين) كآوب مثلا (لكن مصدرا لـ ا و لـ ليس ا) لان ب ليس آ ولكن ايضا مصدرا لب ولـ ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري) اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحيثئذ فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تنسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاهما لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها لهما عدا فلا يتصور حيثئذ صدوره عنها في كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من العلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليشان وحيثئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لهما مع غير تلك الامور فيصدر عنهما تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان التبدل الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تعدد تطلقها فجاء ان يصدر عنه من هذه الحثيات امور كثيرة ولا يفتح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني ان الاستدلال)

على تغاير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) واتعمد (فان لما راينا ناراً ولا برد)
 معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علنا) بتخلف اثر كل منهما
 عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلورأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف
 لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعدد ما بل هذا هو المتأزع فيه (و) الجواب
 (عن الثالث) لانسلم ان صدور آ (و) صدور (لا آ تناقض فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما
 صدور لا آ) اعني صدور ب (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر ل آ
 ان كانت مصدراً لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدراً ل آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة
 للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر ل آ وغير مصدر ل آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان
 ان لو كان الزمان فيهما متحداً وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر
 ل آ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى
 يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضاً موجبة محصلة المحمول لكن
 لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين
 قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاسترة به قال الكاتب في شرح المخلص اذا صدر عنه
 الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه
 صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار
 لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر
 عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر
 عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث
 المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب
 الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان * المقصد الرابع * قال الحكماء
 البسيط (الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلاً كالواجب تعالى (لا يكون قابلاً وفاعلاً) اي لا يكون
 مصدراً لا ثرو قابلاً من جهة واحدة خلافاً للاشاعة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية
 زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلاً وفاعلاً
 (فهو مصدر للقبول والفعل) معاً فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا
 (وقد عرفت) ايضاً (جوابه) مع ان القبول والفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات
 الخارجية (وايضاً فتسبب الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان)
 فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل
 وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود القبول والمفعول
 وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده
 قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل
 فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد
 من جهة واحدة لازم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون
 للشيء البسيط الى شيء آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين قجب)
 النسبة الناشئة (من جهة ولا يجب) النسبة الناشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بان
 كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة
 (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بان نسبة القابل الى المقبول) بالامكان العام وهو لا ينافي
 (الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (واورد عليه انه) اي انساب القابل الى القبول

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حيثئذ اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يمكن للامكان الخاص ونسبة القابل فمحتمله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لقوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية (اي الحالة في الجسم) لانفيد اثرا غير متناه لافى المدة) اى لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولا في الشدة) اى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها (ولا في العدة) اى لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصرت لانهاى القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكية من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحيثئذ اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهي في التفصان والقلية بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرامة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمته مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فا تكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لافى زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لافى زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه باننا لانسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز ان يكون الفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزوه المتكلمون لان نسيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الابدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان بآثار غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا بمنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اى على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اى نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) اى قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اى وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) اى القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لتفاوت في الاثر ههنا الاعتبار تفاوت المؤثرين (و) بان (قوة الضعف) اى ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف

(في الفاعل فرضاً) بان نفرض قاسراً واحداً حركتهما بقوة واحدة (والتفاوت في القابل اذا المعاق)
 للحركة القسرية (في الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر)
 من المعاق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حيث في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلاً بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاق وقلة
 فاذا كان نسبة المعاق الى المعاق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة
 الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المتقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة
 القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى حيث
 نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية
 هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ
 واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة
 الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسماً آخر بالقسر الى غير النهاية
 والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنرض انه حركتهما من مبدأ واحد
 فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا
 في الطبيعية والقسرية (فالأقل) وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية
 (امامته والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهي متناه) بالضرورة
 فيكون الاكثر متناهياً (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الأقل والاكثر واحداً
 (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الأقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه)
 اذ لابد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى ككون الأقل
 متناهياً فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة امور
 كلها بمنوعة * الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً فى جسم هو محلها او قسرياً فى جسم
 آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداءً فان قلت اذا لم تكن
 مؤثرة اصلاً لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة
 تأثيراً متناهياً لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على ان لهما تأثيراً
 طبيعياً او قسرياً (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون
 لجسم قوة مؤثرة بحالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم
 وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلاً وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة
 الكل فليس يلزم ان يكون جزءاً لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلاً اذا اقلوا بحراً فى مسافة
 فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه
 اصلاً (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت
 القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران فى برهان
 تنهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه
 منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالمطابق فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبقة
 فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر
 عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها واما اجسام
 النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقضيها طبيعتها فيقع التفاوت
 فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب
 فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين

(من مبدأ) واحد عددي اوزماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يمد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين او القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناسي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناسيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاؤه تناسيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناسي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان اسفحاته من دلائل آخر (ثم قد وجدنا) اي لانسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانها على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للبداية المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان في الخلال بان توجد الحركتان (غير متاهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر) فلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عند كم غير متاهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) اي هذا الدليل بعد توجه النوع المذكورة عليه (منفوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الحسائية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناسيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقص بان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الحسائية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الحسائية مسددة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناسي جاز ايضا كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجوز ان تباشرها استقلالاً ايضا **المقصد السادس** الدور مجتمع وهوان يكون شئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها (وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال) لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لم تقدمه (على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه) (على نفسه بمرتين فان قيل) لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليأس والحسائم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلة) والذات (ان كان نفس العلة كان قولك لم تقدم الشيء على علته جاريا مجري قولك لم عليه الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له

في اللفظ (وان اردت به) اى بتقديم العلة على معلوله (امرا وراه ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلا بد من تصويره) اولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانما من وراء المنع في المقامين) اذ لا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت لليلة (فالجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يحزم بانها مالم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاه ويمتنع من عكسه فذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصويره) ولو بوجه ما (وثبوتها) لليلة كلاهما (ضرورى) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) اى في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اى افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لا تصور الا (بين الشئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) في الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعنية تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان) لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متافيان) فلو كان شيان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال واما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور الامع اتحاد الجهة وعبرة باب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) اى على الدليل الاولى او الاقوى (المضافان) نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان واقام برده نقضا على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا بوجدان في الخارج فلا بوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لو حدة السبب) الذى يقضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشئين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الامتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء في التأخر) اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولة الشئ لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين

المتسازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
الردود والمرضى **المقصد السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان تقول
(علة) المؤثرة (يجب ان تكون) موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى
وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا)
اى جاز افترقا فليكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة (فليس وجوده
لوجودها) فلا علة بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود
العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل
وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثير وحصول المعلول
فى الزمان الثانى (فكنا الايجاد) اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول
فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه
(وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب
(موجبا فى الحال له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال فله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب
(ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظرا لانه)
اى الايجاب على تقدير المفارقة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون
(ايجابا) مفايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل)
فى الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول اوقبله وسواء كان مفايرا لحصول
المعلول او لم يكن (ولان الضرورة تنبئ كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم
صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين
احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستفح جدا (وقد يجاب بانه) اذا كانت العلة توجب
فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فينبذ (لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب
حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال
المصنف (والاولى) فى دفع تجوز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال
(هو التعميل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة للمعلول
(هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتلقا بها) اى بوجودها بحيث (لوارتفعت) العلة
(ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد)
تلك (العلة وايجابها اياه) اى لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان
واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه
من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد
وحصول الوجود فلا يتصور ان همه ايجادا حقيقة وليس همه حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة
(حال عدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو
عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد
فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب
فى الذكر تنبيه على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان
حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا **المقصد الثامن** التسلسل محال وهو ان
يستند الممكن فى وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) اخرى
مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوده) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتبهة على
تلك الممكنات التى لا تنهاى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)

اى فى جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس
 معدوم والا فعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه (والمفروض
 عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات
 الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود
 اذلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه
 الى كل جزء) من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا (فهو)
 اى ذلك الجميع (ممكنا) لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن
 يحتاج فى وجوده الى ما يوجد به (خارجة) عن ذلك الجميع (اذا لم يوجد لشيء لا يكون نفسه)
 والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيأ من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه)
 لان موجدا لكل موجدا لاجزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجية
 عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع
 بغيرها) اى بغير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس فى المجموع شئ سوى
 تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجية (علة) للمجموع لاستغنائها فى وجوده عنها بالمرء
 واذا كانت العلة الخارجية موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة)
 موجدة (داخلة فى السلسلة) والاتوارد موجدان على معلول واحد شخصى (وهو)
 اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا
 ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند
 ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضتها غير متناهية
 واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع
 والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك
 الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وهذا
 اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد الممكنة التسلسلة الى غير
 النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلا منا
 فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد
 على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيا واحدا وتعتبر
 اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن
 الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده
 فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا
 ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه
 فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها
 ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة خارجة عن
 علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد
 من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة
 عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع
 تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث
 لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات
 موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن يحتاج الى علة موجدة

كافية في إيجادها كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلية في السلسلة فكانت الصلة الموجدة لجميع الآحاد بجميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحيث نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة عنها والاول محال لان الصلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحد معيناً او مركباً من آحاد متشابهة او غير متشابهة يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والحاشي مما ينبغي على بطلانه فانه باطل بديهية على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور * الرابع ان العلة الموجدة لكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جزؤه منه لامتناع كون الواجب اثراً لشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والابحاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البهض مؤثراً في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والام يمكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا يتبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لامتناع زلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فطنة * الوجه (الثاني) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة) وما قبله بمنتهى الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمنتهى الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متشابهتين احدهما زائدة على الاخرى بمدة منتهى (ثم نطبق الجملتين) اي احدهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احدهما (بالاول) اي بازاء الاول من الاخرى (والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الاخذ (كان الناقصة كالزائدة) اي مساوية لها في عدة الآحاد (هذا خلف والا) اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازاء في الناقصة شيء وعنده) اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فكون) الناقصة (متناهية) لا نقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمنتهى) كما صورناه (والزائد على المنتهى بمنتهى متناه) بلا شبهة (فلزم انقطاعها ومنتاهيها) في الجملة التي فرضناها غير متناهيتين وغير متقطعيتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى

يبرهان التطبيق وهو (العدة) في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود
 كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالساعات والمعلولات
 او وضعي كالابعاد ولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا
 على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناسل هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل
 بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناسلها (وذلك لان فرض جلتين من الاعداد
 احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق
 احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام
 الى آخره مع ان هاتين الجلتين غير متاهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض
 (ان المعلولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس)
 المذكور الذي هو المعلولات واخوانها امر (وهما محضتا حتى يكون انقطاعهما)
 في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية
 محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملا حظة تلك الامور
 الوهمية التي لا تناسل فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور
 (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جلتان في نفس الامر تطبقان فختار
 انهما) اي الجلتين المفروضتين في الاعداد (تنقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن
 التطبيق لجزئه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالا
 اذ ليست الجلتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر (او) نختار
 (انهما لا ينقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما
 في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه
 في نفس الامر) فيكون ما لا يتناهي في الواقع متاهيا فيه (او عدمه) اي عدم انقطاعه
 (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجلتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (واما
 قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء
 كان بينهما ترتيب اولي يكن (واما على سبيل التعاقب) اي بلا اجتماع في الوجود (فان ترتيبهما)
 اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم)
 كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة
 (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعيا واما طبعا ليسقط
 عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكرناه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما
 ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدي الجلتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء
 الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معاليم
 لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
 الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
 دفعة ومن العلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا
 اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
 بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
 الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا
 لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
 استحضار ما لانهاية له مفصلة لادفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر

الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فالك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احد هما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لابد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وجر يانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالخلف) اي بخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المعلوم) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناهية محصورين حاصرين) هما هذا المعلوم وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اي كل السلسلة (متناهية) ايضا (لانه) اي الكل (لا يزيد على ذلك) اي على الواقع بين هذا المعلوم وبين علة ما من تلك العلل (الابواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلوم الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الابواحد فقد كان الكل لا يزيد على المتناهي الابواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل ايضا وما بين ج و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) اي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الاجزاء) واحد (ضرورة) والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الاجزاء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والنتهي (وما لا يزيد على المتناهي الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من اخنوخ به) وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراف (بانه حدسي) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورها تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلوم الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بضده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا و قبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلوم الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معالمرتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلل او العلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل اذراعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض * الوجه (الرابع لو تسلسل العلل) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلوم على عدد العلل) اي زاد عدد المعلولية على عدد العلوية (والتسالي باطل اما الشرطية فلانا

إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها (أي في تلك السلسلة (فهو معلول) لأن كل واحد مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لمقبله (من غير عكس) كلي (فإن الأخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد العلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهائها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلوية والعلوية (وأما الاستثائية) وهي بطلان التالي (فلان العلة والمعلول) أي العلوية والعلوية (متضايقان) تضائفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي إذا وجد أحد المتضايقين وجد الآخر قطعاً (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد من أحدهما) (واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة) وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايقين المشهور بين كآب واحد له أبناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايقات فيقال لو تسلسلت العلولات إلى غير النهاية ل زاد عدد العلوية على عدد العلولية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت العلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلوية والعلوية كما هو حقهما وبالجملة فإن التسلسل في المتضايقات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عددا من الأخرى وهو باطل * الوجه (الخامس أنا سنبين) في الإلهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة (إلى الواجب لذاته وعند تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في العلل) دون العلولات (وأنما يتم إذا ثبت الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل والالزام الدور) لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب بطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر * المقصد التاسع الفرق بين جزء السلسلة (المؤثرة) (وشرطها) في التأثير هو (أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر) لا ذاته (كبيوسة الخطب) فإنها شرط (للاحراق) إذا النار لا تؤثر في الخطب بالاحراق إلا بعد أن يكون يابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) أي ذات المؤثر فيتوقف أيضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك إذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال القيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب (وعده) أي عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن عدم المدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطاً حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه * المقصد العاشر في بيان (العللة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال) بيان (أحكامهما عندهم) قال الآمدى إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت الحاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان * الأولى في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول الفاضل الباقلاني (الطلة صفة توجب لمحلها حكماً فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فإنها لا تكون عللاً للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الإيجاب ما صح قولنا وجد فوجد) أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعللة لزوماً عقلياً صحيحاً لترتبه بالغاء عليها دون العكس فإن مثبتى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة

الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلية والمعلول اصلا فان الموجودات باسمها عندهم مستندة
 الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا (و) قوله (محلها يشعريان
 حكم الصفة لا يتعدى المحل) اي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور
 والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعلوم الممتنع مثلا اذا تعلق به
 العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكر للعلية (فالمعلول) هو (الحكم
 الذى توجه الصفة في محلها) واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (اذا لم يمنع
 منه مانع) (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اي كون المعتل معللا به (قوله) اي قول القائل
 (كان كذا لاجل كذا) نقولنا كانت العلية لاجل العلم (فدورى) اما الاولى فلان المعلول مشتق
 من العلة اذ معناه ما له علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة
 ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجه الا
 في الوقت الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار
 عدم المانع باطل فان احساب العلم للعالية لا يتصور فيه تخلف ومما نعمة وسيا فى ان يحجب العلة
 لا يكون مشروطا بشرط اتصافا واما الثانى فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما
 موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال
 كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اي تنقله
 من حال الى حال (او) العلة هي (التي يتجدد بها) اي يتجدد بها (الحكم يخرج الصفة القديمة)
 اذ لا تغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجهة لعاليتها عندهم ويخرج
 ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحلها حكما
 هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه مصدوما ولك ان تأخذ
 من كل واحد من هذه التعريفات الزيفة للعلية تغيرا للمعلول فنقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها
 بالاتصال اذ لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلية او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلية او ما يتجدد
 من الاحكام بالعلية **المسئلة الثانية** قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها) اي لا تكون العلة
 خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة
 بمحل حكمها (تفرعنا على القول بالحال وانكره) اي الاستاذ الحبال وكلامه ههنا على
 سبيل التزل وتسليم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدى حكم العلة
 عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مر يد بارادة حادثة) لحدوث
 المرادات (قائمة بذاتها) لا بد انه تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة
 الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسمهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط
 في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للمجموع حكمها فكل) المجموع (عالم قادرا)
 اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اي غير توابع الحياة (كالالوان)
 صند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل
 يتعدى حكمها محلها والا (فالحقها الخذاق منهم بالقسم الثانى) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ
 كلن الحى بها هو ذلك الجزء لاجل ذلك الشئ (فانها) اي الحياة (ليست من توابع الحياة) اي ليس
 فيها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهى كالالوان في ان حكمها
 لا يتعدى محلها (اخرج اصحابنا) على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها (بان صفة العلم
 لو لم تقيم بمحل الحكم) الذى هو العالمية (لقامت اما بنفسها وبطله انها عرض) والمرض لا يتصور
 قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع

(المحال سواء) وحينئذ اما ان يوجب العلية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (او محال آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد ما لم يعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مربيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدى مطلقا (وانما يجوز) اي تعدى الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد طالما يعلم قائم بعمره (ليس كذلك) فان عمر ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اي ما ذكرتم (تمثيل) اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدى في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي) و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به) وايضا (العلم والقدرة يوجبان لتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) اي نحو ما ذكرنا ان الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا وانتهى علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لواوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) اي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا (لانا نقول انه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعاً (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ما ذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (ببدن) من شخص (والجزء) عنه (باخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وما جزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبه الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان الجزم معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الازامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانها) اي في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والتنف

الصرف لا يكون موجبا له قطعا) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من اخج عليه بوجوه * الاول لو جاز الصالبة بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذ لازمة لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانادى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لا انه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبيتهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان تكون الصالبة معللة بعلم عدى لجاز ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدما وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدما موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما من التعايل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلا مك حيثئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) الصلة موجبة للحكم (والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذا لابد ان تكون الصلة موجودة ليكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهوان النقيضين يجوز ارتقاها بحسب الوجود الحارى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المصارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لانحداد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتركب الصلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (او العلم) اى كونه عالما (واته حال فليس بموجود) ثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (قلنا) الموجب للعالية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه عالما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطرده) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) اعنى وجوب الاطراد (مما لا خلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفى العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالية البارى وقادرته بلا علم وقدرة (ومنع المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد امرين (اما تعليل العالية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان تكون العالية الثابتة

مع وجود العلم غير معطلة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله (فجاز في المقارنة في العلم) اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معطلة به وعلى هذا فلا يظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المباعدة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلم غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله (وسبأني تمامه في بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يطل سسواء وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذي فصله هناك * واعلم * ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالعلول والتضاديين) وذلك لان الاطراد وبالانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان العلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فبما اذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فواجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فواجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشار كها في الاطراد والانعكاس * المسئلة (الخامس ايجاب العلة) لعلوها (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنسنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اي اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) واجبا للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاءها لعلوها بعد وجودها مما لا ستره به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) يجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم انفكاك او عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالبياض بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تنتهي معطلة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا الزمة القاضي) وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معطلة بعلة واحدة ورده الامدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما برباد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكي) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سبأني من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد

التعلقات في حقه تعالى (و اما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالية متعددة بتعدد
 العلوم * الاشكال (الثاني الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة
 واحدة حكيمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة
 للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالية بالسواد و)
 العالمية (بالعلم بهما) اى بالعالية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين (فقال
 امام الحرمين يجوز الامر ان) فلا يحكم فيها اى في الاحكام المتلازمة بانحاء العلة ولا بتعدد ها الا
 بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامر ان (في الشاهد)
 اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعاليات (و يمتنع) ذلك (في) الاحكام (المختلفة)
 الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بطل متعددة (و) اما في (الفائب) فان كان احكامه من
 اجناس مختلفة وجب تعليلها بطل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان
 عالميته تعالى واحدة معلقة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال
 في القادرية ونحوها * المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو انه لا يثبت
 حكمان بعلة واحدة وثابت الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البديل او التركيب
 والكل باطل (اما على الجمع فلا نه استغنى بكل عن كل كما مر) في ان الواحد بالشخص لا بعل
 بعنتين (ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمان) في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم
 واحد فيه (او مختلفان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدي العلتين دون الاخرى فان اتقى الحكم
 (فلا اطراد) للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفتين
 قال الآمدى والمختلفان لابد ان يختلف احكامهما فانما نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها
 علة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واما على البديل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية
 بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فان قيل العالمية معلقة)
 على سبيل البديل (بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا تخالف بين العليين الابعاض) كالقدم
 والحدوث والعلة هو العلم التحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العليين
 في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقة حال الافراد والاجتماع
 واحدة فاذا لم تؤثر) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيه (بمجتعتين) وذلك
 لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها
 لا يضر جها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم
 خروج شيء منها عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة)
 كما نبهنا عليه نفلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف
 في احكامهما * المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبت الاحوال (وهو)
 من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد)
 فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياء للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون
 عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي) فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد
 العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف الشرط في وجوده عليه لا ما يؤثر
 في وجود الشرط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا
 (* الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء
 كل واحد منها كالحية وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (او مر) بان يكون عدة امور
 شرطا واحدا للمشروط (* الرابع الشرط قد يكون محلل للحكم والعلة صفة) يعني ان محل الحكم لا يجوز

ان يكون علته للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لاتعكس) اي لاتكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا بالمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (قيام كل من البنين) المتسنتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما الاستحالة دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبق ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للمحادث) ابتداء لادواما فلذلك يبق الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدأ اذ لا تحقق للعالية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علة (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلا (لها شرط) كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلق بخلاف الاحكام فالعلة لاتكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب) يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب مطللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا في) كون (الشرط) مصححا لشرطه (خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرط له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) اي توقف العلم في صحته (على شرط آخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحيث فلا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث معر كاتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفصيلها والله الموفق

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهر او موجودا او ذاتا) او شئنا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما كالعبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوqa بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعسارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال مناوهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضي واتباعه (بناء على الحس) الصفة (النفسية) مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشئنا ومهيذا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصورات تفاؤها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعالم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وقال لامعنى لكونه طالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فاربعة اقسام) اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية

فقال الجبائي) واتباعه منهم (هي اخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية البياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (لجوزوه) اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى طالما وقادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف واثبتوا (انها) اي الصفة النفسية (يشترك فيها الوجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه * القسم (الثاني) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد متاعا لما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجازية) اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة اعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى اقسام (فنها) ماهي (واجبة) اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالهيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكابحباب العلة معلولها وقبح القبح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة او معصية) وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذالم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذالم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اي غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم) او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط ككون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مختصا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العليين (و) بينهم خلاف (في الحسن اهو مما ينبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هو مما هو ينبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

✽ المرصد الاول في ابحائه الكلية ✽

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فوجود قائم بمختيار) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والساوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمختيار وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالتغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التغير والاول هو الصحيح كما استعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتأثير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة) فالوجود لقيام بالتخير (واما اختاروا هذا

التعريف (لأنه) أي العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على
المساهية ولا يقوم بالتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الغشاء) أي فقله
الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالتحيز الذي هو الجوهر لكونه
منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينعكس) أيضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضا
لا في محل كابي الهذيل) الملافي (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وبعض
البصريين القائلين بأرادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وأرادة حادثين
مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء) فاهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في
محل مقوم (لما حل فيه) (ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق) أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق
الاشتراك او الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكل في الجزئي وكوجود
الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض وكونه في السعادة (ان يكون وجوده
هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الجلول وقد يتوهم من
هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر
بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالمصورة الجسمية
الحالة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على المساهية في الجوهر والعرض
ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين (وهو) أي
العرض (اما ان يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من (غيرها) كالعلم
والقدرة) والارادة والكره والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة
(واما ان لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
(والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخوانها
وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله
وآخرون الى انها غير محسوسة فاننا لانشاهد الا المتحرك والسكن والمجمعين والمفترقين واما وصف
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة
لما وقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) الندرجة تحت المختصة بالحي وغير
المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه
الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن ان يوجد منه) أي من العرض (انواع غير متناهية)
بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض العهودية الى غير النهاية وان لم يخرج
منها الى الوجود الا ما هو متناه اولا يمكن ذلك اختلف فيه (فن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من
الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهي
لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجبائي واتباعه والقاضي منافي اكثر اجابته
(فلانه ليس عدد اولي من عدد) فوجب اللانهاية (كأمر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم
الجرم بالنفع او الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثاني فلأمر
في صدر الكتاب في تزيف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول
الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي **كتضعف الواحد والالف مرات غير متناهية**
ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد
من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه
عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) أي العرض (منحصر في المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة

واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة (ولم يأ توافي الحصر بما يصلح للاعتماد عليه) وعندئهم في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجهه منبسط بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكم واما قلنا لذاته ليجز) عن الحد (الكم بالعرض كالمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتلقه بالمعلومات المعروطين للعدد وسيرد عليك اقتسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المختص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المحقق يجب بقاؤه عند التلاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهما المعنى هو المساواة والمقدار معدلها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقول الانقسام واريده الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضي النسبة (والثاني) هو (كيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم فتيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف كيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول ابن وهو حصول الجسم في المكان اي في الخير الذي يخصه) ويكون مملوؤه ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايسا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار والبلد) او الاقليم او المعنوية او غير المعنوية او غير ذلك (مجازا) اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو (الثاني) معنى وهو الحصول او الهيئة الثابتة للحصول (في الزمان او طرفه) وهو الان (كالحروف الابنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالابن الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالا اسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يحجب بها للسؤال بمعنى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث) الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي الجسم (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمجاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجية) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة مملولة لتبئين معا (فالقيام والاستلقاء وضمان) متفايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فبهما (الى الخارج) واولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة

فما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز الملك) عن المكان اى الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا (و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالحاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانهما) اى البنوة ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخصى من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبنا الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اى متمكنا فيه فالكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لانسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بممكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا) السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن (فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اى المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لابقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهر (السابع ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اى بعد التسخين الذي لابقاء لمقولة ان يفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعدادها لها) اى غير استعداد التسخين للسخونة (لبنوته قبله) اى قبل التسخين الذي هو من مقولة ان يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال (قبل الوحدة والنقطة خارجة عنها) اى عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فحينئذ لم يحصر الاعراض) باسرها (فيها) اى في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلتردان) اى الوحدة والنقطة علينا (الا اذا اثبتنا ان كلامهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت انهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) اى من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قول عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او احوالا حقيقية لا اجناسا وان يسدرا في مقولة الكيف كما ذكر

في المباحث الشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور النسبة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه النسبة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين يفييني وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من النسبة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا (ولا كونها) اي ولم يثبت ايضا كون هذه النسبة على تقدير جنسيتها (اجنسا عالية لجواز ان يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لا عاليا (او) ان (يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصدا حد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اي جنس عال للاعراض مغاير للنسبة المذكورة (وقد اخرج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اي العرض (بنفس) اتقساما دائريا بين التثني والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة او لا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصرت اقسام الوجود الممكن في اربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع او لا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) اي هذه النسبة (اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او) يكون (هو من غيره وهو ان يفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالتسبة الى الجوهر تكون راجعة الى التسبب المذكورة لاقساما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انا لانسلم ان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالتماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وابضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كما مر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثرا لاقسام) اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وابضا فبقي) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفاءه) اي انتفاء هذا القسم (وابضا فالتسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين ان تكون متى) اذ لا يجب ان تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وابتضا لانسلم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالشأ بهمة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصار هاتين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه (وابضا فالتسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز)

لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء
 لما ابتدئناه من الاقسام (ضروريا واتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقراءنا الوجود فلو جردنا)
 شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكرناه (كان هذا التقسيم ضائعا
 ووجب الرجوع اثرى اثر) اى قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات) الطويلة
 (وان اراد) ابن سينا ما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريبا
 الى الضبط) الجامع المنتشر (وتعبد من الخط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات
 في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء
 الذى لا يفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف
 والنسبة الشاملة للسبعة السابقة وبعضهم جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض
 ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة لو يعقل
 بدون الغير وحيث ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم اولاهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات
 اجناس عالية للموجودات ولان المقهورات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او
 عذمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات
 نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لما هيات لها وحدة نوعية مثل السواد والياض
 والانسان والفرس وكون الشيء اذا يبيض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا ولما الحركة فالحق انها من
 مقولة لن يفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريان فلا تندرج الحركة فيها
 المقصد الرابع في اثبات العرض لم يفكر وجوه الا ابي كيسان (الاصم) فانه ذهب الى ان العالم
 كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عندنا ليست عرضا بل جوهر (والقائلون به)
 اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة) قليلة لا يالى بشأنهم (كأبي الهذيل)
 المتأخر ومن تبعه ومن تبعه من البصريين (قاله جوز ارادة بصرية تحدث لافى محل وجعل البارى
 تعالى حريدا بها) اى تلك الارادة (والضرورة كافية لنا في المحدثين) فان ادرك الاعراض
 من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بجواسنا ولا نشك
 في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى حريدا بها مع استواء
 نسبتها اليه والى غيره مكتوبة صريحة فى المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل
 على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند
 المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى الخير) وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء فى حيز
 بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتفق الا فى الخير والعرض ليس بخير (وفيه نظير
 فان ذلك) الانتقال المقصود بالذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض)
 الذى كلاهما فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد مجامعته بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور
 فى العرض بل لابد للغير عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما
 باطل لان كونه فى المحل الاول استقراء فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه
 متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك الجذور
 لا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون ان مفارقة عن محله هو ان مفارقتها
 محل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وما هيته
 ولا لوازمها (والاخصر نوعه فى تشخصه ولا للمحل فيه والادار) لان حصوله فى العرض يتوقف على
 تشخصه (ولا انفصال) لا يكون حاله فيه ولا محله (لان نسبة الى الكل سواء) فكونه علة
 لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لعله فالحاصل فى المحل الثانى

هوية اخرى) اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلًا في المحل الاول لانه لما كان لمحله
 ويدخل في شخصه لم يتصور مفارقه عنه بل بما تشخصه بل يجب انتفاءه حينئذ فلا يكون الحاصل
 في المحل الاخر عين الذى عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور
 الا مع بقاء الهوية) المنتقلة من احدهما الى الآخر واذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا
 (وفيه نظر لجواز ان يكون شخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (اتحصار النوع في الشخص)
 انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اراد بهويته الخاصة تشخصه لم كون الشيء
 علة لنفسه وان اراد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اراد وجوده للمعنى فان اخذ
 مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينًا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية
 نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل اننا نسلم استواء نسبة
 الانفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصًا اذا كان الانفصل
 فاعلا مختارًا فان له ان يختار ما يشاء ويجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه
 (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج
 العرض المعين الى محل معين فلا ينافى رقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين منطقة بذلك المحل
 المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج
 فهو معين في نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد العرض) في الخارج لان انتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه
 وهذا باطل قطعًا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين
 (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعم من المعين) الذى قيد
 بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد
 (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه
 يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين)
 في المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من ان الماهية المطلقة التى
 لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن
 المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وايضًا فهو) اى ما ذكرتم من الدليل (وارد
 في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متخيرًا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج
 الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتخير فتعين
 الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانه قضى دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا
 (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس) فان رايحة التفاح تنقل
 منه الى ما يجاوره والحرارة تنقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل
 في المحل الثاني) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرايحة او الحرارة بمائل للاول الحاصل
 في التفاح او النار (بجسم الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماس (او يفيض)
 ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعّال) عند الحكماء بطريق الوجوب
 (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماس (المقصد السادس) لا يجوز قيام العرض بالعرض
 عند اكثر العقلاء خلافاً لافلاسيقة (انا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول
 ان قيام الصفة) بالوصف (معناه) بغير الصفة تبعًا لغير الموصوف وهذا) اى كون الشيء
 متبوعًا لغيره (لا يتصور الا في المتخير) بالذات لان المتخير بتبعه غيره لا يكون متبوعًا لثبات
 لغيره كونه متبوعًا لذلك الثالث اول من كونه تابعًا له (والعرض ليس بمتخير) بالذات بل هو تابع

في التحيز للجواهر (فلا يقوم به غيره * الوجه الثاني العرض المقوم به) لا يجوز ان يقوم بنفسه و (ان قام
 بعرض آخر ما د الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع
 تلك الاعراض) التسلسل حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا
 كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر
 فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر
 خلافه (وهما) اي هذان الوجهان (ضعيفان اما الاول فلا نال ان لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا)
 كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء
 نفسا للآخر والاخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم
 لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) اي يحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز
 صفة للجواهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا كان الشيء) الذي هو التحيز
 (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجواهر
 حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجواهر بقيا مه
 بالجواهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (او تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجواهر فيكون قيام
 كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له * الامر (الثاني اوصاف
 البارى تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلا نه
 لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (باخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر)
 فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم
 من ذلك كون الكل قائما بالجواهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول
 بان التابع لا يكون متبوعا لا آخر اذ ليس هذا اول من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته
 مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا ومحلا (وهو) اي ما ذكرناه من قيام العرض
 بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به
 قائل وقد اخرج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام
 في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام
 بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (اخرج الفلاسفة) على جواز قيام العرض
 بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما)
 فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
 ان يوصف بانه سريع او بطيء (والجواب انه لا يصح) هذا الاحتجاج (لاعلى مذهبنا فانهما)
 اعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اي السرعة والبطء
 لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقتلها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن
 سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى
 سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة
 (واعلى مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات) وراتبها التفاوت بالسرعة والبطء (اتوا بمختلفة
 بالحقيقة وليس ثم) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة
 الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود
 لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركة (المختلفة) بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها
 في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما)
 بحسب اختلاف المقايسة (فانها اي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة (بالنسبة)

(الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتبارا بان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الحشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله (واما الحشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان) اي لانسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من التسبب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان (فتبناهما بالجسم بالسطح) المقصد السابع * ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محقق الاشاعرة (الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جلتها) غير باقية عندهم بل هي (على التقضي والتجديد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضرعه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو المرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكسبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) اي الفلاسفة (وما لا يبقى) من الاعراض السببالية (يخص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احجج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجود) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) اي متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم ان البقاء عرض) بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض * الوجه (الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية) من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا يخلقه) الله تعالى (فيه) اي في ذلك المحل (بان بعدم الاول) عنه لان جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط بعدم الاول ولا استحالة فيه كما لاستحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاد الاول فيها (و) ايضا ما ذكرتم (بلزكم في الجوهر) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع التمييز بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم * الوجه (الثالث وهو العمدية) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب (انها) اي الاعراض (لو بقيت) في الزمان الثاني من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقاءه) (واما) ان يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى زواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته) اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا (وهو طروا ضد) على محل العرض (اولا يوجب لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

واما امر (عدمي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتالات العقلية
 (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه
 ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه (واما زواله بطروعه) على محله (فلان حدوث الضد)
 في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن انتفائه بضد) آخر
 (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معطلا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد
 الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معطال به (او نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان
 التضاد من الطرفين فليس الطعاري بازالة الباقي اولى من العكس) وهو ان يدفع الباقي الطعاري
 (بل الدفع) الصادر عن الباقي (اهون من الرفع) الصادر عن الطعاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع
 من الرفع (واما زواله بعدم مختلف فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر) يصدر عنه (والعدم نفي محض
 لا يصلح اثرا) لختار بل ولا لفاعل اصلا (او نقول) في ابطال كون زواله للختار (ما اثره عدم فلا اثر له)
 اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقع لنا لا اثره كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه
 زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط
 ان كان عرضيا) آخر (تسلسل) لا نأنتقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال
 شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض
 (وان كان) ذلك الشرط (جوهر او الجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد
 من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اي على هذا الدليل
 الذي عده عدة انا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته
 (العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة) اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا
 حتى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده
 في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني
 بعينه) وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام
 (فاهو جوابكم) عنه في صورة النقص (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وايضاً قد يزول بضد)
 طعاري على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط
 تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطعاري مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل
 عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اي وان لم توجب في الشرط
 تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز ان يكون كل منهما
 شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة
 على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك
 لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) اي زوال
 الباقي وطريان الحادث (معا في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذا اعلية تقدم في العقل
 فقد يكون طريانه عللة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقاربان
 بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطعاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه
 باطل لان الطعاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضاً فقد يزول لان الفاعل الذي
 فعله لا يفعله لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل
 من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وايضاً لانعدم ان العدم لا يصلح) ان يكون (اثرا) صادرا عن الفاعل
 (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كما لو جود الحادث
 (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض فيدور (فلنا ممنوع) إذا لا دور
 ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تنقضي على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل
 عنه وعند يزول) يعني أن الأعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاءه كاللون وقسم لا يجوز
 بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط المرض الباقي عرض لا يمتنع من أعراض متعددة من
 الأعراض التي لا تنقضي بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض
 المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام يندل تلك الأعراض
 فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المدة فقد زال الشرط فيزول
 العرض الباقي بالتسلسل وجاز أيضا أن يقال شرط المرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك
 الأعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد
 من هذه الأعراض لا يبقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام
 (وإعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو المدة في الأجسام فقال والأجسام أيضا)
 كالأعراض (غير باقية بل تتجدد حالها فلا) وسبرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع أعراض
 مجتمعة خلافا للنظام والتجار من المعتزلة وحلي هذا النقل يلزم من تجديد الأعراض تجديد الأجسام على
 مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر
 الأفراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام
 (يعلم أنه يرد الأجسام نقضا عليه) أي على هذا الدليل هذا القائل ببقاء الأجسام (وقد يجاب عنه) أي
 عن هذا النقض (بأنه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقا (فد يزول لعرض يقوم به) أي يخلق الله سبحانه
 عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجواهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فإنه عندهم عرض
 إذا خلقه الله فثبت الجواهر كلها فإن قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد
 للبقاء يخلق الله لا في محل فتعني به الجواهر فلا يكون قائما بالقاء كما ادعيتوه أجيب بأنه جاز أن يخلق
 أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء
 على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وإن اختلفا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه
 قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلق الله فيه عندنا) يريدان ما ذكرناه من أن لا يخلق الله الجواهر على رأي
 المعتزلة وإنما في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلوا الجواهر عنها
 فتزول قطعا (والجواب) عن جواب النقض أن يقال (أن يجوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك)
 الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أولا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاءه بدونه (فليجزم مثله في)
 فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضا (إلا أن تعود) أنت أو يعود المستدل
 (إلى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر
 (والكرامية) من المتكلمين (أجيبوا به) أي بهذا الدليل (على أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الأجسام
 مع كونها محدثة (أدقدينا استلزام الفناء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلا
 فيجتمع زوالها قطعا (وسأنتك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع)
 يزاد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق * الأولى المشاهدة) فانا نشاهد الألوان
 باقية فأنكار بقاءها قدح في الضروريات (فلنا لدلالة لها) أي للمشاهدة على أن المشاهد أمر
 واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل (كلما الدافق من الانبوب يرى) أمر واحد
 (مستمر) بحسب المشاهدة (وهو في) الحقيقة (أمثال متواردة) على الاتصال (الثاني) أن يقال
 إذ جوزتم توارد الأمثال في الأعراض (فليجزم مثله في الأجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام
 وهو باطل اتفاقا (فلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكما ببقاء

الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل انصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) اى اعادته بتأويل ان يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولاضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) اى قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيها بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) اعنى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلاً وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالاولان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالناقشة فيها لا تنجدي طائلاً المقصد الثامن

العرض الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اى هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك يجوز بان الدواد القم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً بقينا لا نحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بان الجسم) الواحد (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما ان الجزم الثاني يدهى بلا شبهة فكذا الاول ولنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان التسببين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (و يؤيده) اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالاً لان الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الثبوت) العلوم بالبدئية (اذا علم لميته اطمان اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلاً بدونه (ولم نجد له مخافاً الا ان قدما المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدما الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترابط بينهما (والحق انهما مثلان فرب هذا من ذلك يخالف بالشخص لرب هذا من ذلك وان شاركه في الحقيقة) النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (و يوضحه) اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في التشابهين (المخالفين) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشبه على ذى مسكة انهما متغيرتان بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) اى جواز قيامه (باكثر من امرين) اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالتزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول) وهو كونه

عرضا يقوم بجوهري (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) السرف في الانفكاك (التأليف يوجب ذلك) الصراذ لاوله لما صعب الانفكاك بين اجزائه كافي المتجاورات (ولا يتصور) استحباب الصعوبة الانفكاك (في الدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة اصعوبة الانفصال (ولا يقوم) تأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان ظهرا (فهو قائم بهما) اي بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان صسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثاني) وهو انه لا يقوم باكثر من جوهري (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والثاني باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين الثلاثة) اي يجوز ان يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مقابرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بدیهي وماتقل عن ابني هاشم في التأليف ان حل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بدیهة

المصدر الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعبر المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض الدسسية التي لاتقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الاول) الكم له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهي فرض شئ غير شئ) وقدر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم واسأرا الاعراض) يعني باقيةا (بواسطة اقتران الكمية بهما) فانك اذا تصورت شأ منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان القابل يتيق مع المقبول) والام يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يتيق الكم) اي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا (بل يزول ويحصل) هناك (كأن) اي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفلكية

إذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كالأفرض للكلم المتصل لا تعرض للكلم المنفصل ايضا لان
مفروض الوحدات من حيث انه مفروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل متصلا بعضها
عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاوزة كانت
عارضه لمفروض الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها وإذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني
الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة
لمفروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود ما فيه بقده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد
يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله وقد بعد بعض الأعداد بعضها ايضا (واما بانهم كما في المقدار)
فان كل مقدار خطا كان اوسطا او جسيما يمكن ان يفرض فيه واحد بعده (كما بعد الاشل) وهو جبل
طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه مثاله) أي من المعدود امثال
العاد (ففي) المعدود وقد يفسر العد باعتبار العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير
ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة
ومقابلها اعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا
آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها
الذاتية (وهو) أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء)
في كم (فاما ان يوجد بازا كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر او اقل)
فيصنف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقبلا الى الكم الثاني ومنهم من عكس
فجعل قبول القسمة فرطا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار
اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء وينبغي القبول وهو شيء آخر
فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولو لا ذلك
لم يكن قابلا لها وتجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض
فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل
اولا شيئا اذ لو لا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر ويجرد هذه اللامساواة
كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية
وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة القسارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم
بالمساواة والمقاومة لان المساواة) لا تعرف الابانها (المتعاد في الكم يلزم الدور) وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يحاط عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يتاله الحس
مفردا بل انما يتاله مع المتكلم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك العقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان
اخذ في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن ايضا تعريف الكم (بقبول القسمة
لانه يختص بالتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالتصل وعدم تناوله للمنفصل بالبعد
الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في الباسط واشير اليه في المختص وعرفت ايضا
ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه
بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه اخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء
اذ قد تبين انما ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقرير اوضاع
فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي
نخط المصنف لفظة التفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتم

من لم يتنبه لذلك فبني الكلام على السخنة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمتفصل
فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العباد) فانه
الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه القاراني وابن سينا بانه الذي
يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادلا سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني**
في انقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط
فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث
فان ذلك يختلف (بحسب ما يتبادر منه فرضا) وتوضيحه ان الكم هو الذى يمكن لذاته ان يفرض
فيه شيء غير شيء فالذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تلتا في على حد واحد مشترك بين جزئين منها
فهو المتصل والحد المشترك هو ذى وضع بين مقدارين يكون هو بينهما نهاية لآخدهما وبداية
للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الصارات باختلاف الاعتبار فاذا قسم خط
الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط
واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي
حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل
عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى
قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فان نقطة ليست جزءا
من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم في قوله
فان اى جزء من الخط فرض مساحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين
منه فجل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمتفصل
كالعدد فانك ان اشريت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من
السابع لاثنته (اى لامن السادس) فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما (يعنى بين قسمي العشرة وهما الستة
والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل)
على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى
يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث فحتم)
تعلمى وهو اتم القادير (او في جهتين) فقط (فسطح او في جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة
اقسام للكم المتصل (و) الكم (المتفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المتفصل بالمتفرقات والمتفرقات
هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء
آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد مأخوذة على الوجه الاول وحدات
مجموعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغ تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة
على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا
المعنى اشار بقوله (لانه) اى الكم المتفصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة
ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو)
اى المجموع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت) الوحدة (عارضتها) اى تلك
الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام
في الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات **المقصد الثالث** الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى
الطول (وهو الامتداد المفروض اولا) والعرض (وهو الامتداد المفروض ثانيا) والمقاطع (للاول
على زوايا قوائم) والعرض (والعنى) وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك (وانها) اى الطول والعرض

والعمق (نطاق على معان آخر) سوى المعنى التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الاشارة اليها) اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقا ثقتها) اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير ان يعتبر معه فسد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفرض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لاطول الامتداد بين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرضي (وللامتداد المفرض ثانيا) المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهذان الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصي واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشوما بين السطوح) اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد اوسطحان اوسطوح بلا قيد زبد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) اعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة) (و) يقال الطول والعرض والعمق (لمعان اخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض الآخذ من بين الانسان او ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق) منها ما هي كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنها ما هي كيات مأخوذة) مع اضافة الى امر آخر (كالمفروض ثانيا) او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اي مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقبسا الى قصير فهنا اضافتان الاطولية والطول المضايقتان للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصير ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصير ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر (او) اضافة (رابعة) كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة اولي وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة اخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخرا انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عرضي عند ما يقال لسطح آخرا انه ليس بعرضي او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخرا انه ليس كذلك ونظيره في الكم المتفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقبسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام

المقصد الرابع **الكَم** اما بالذات وهو ما ذكرناه (ويتنا خواصه واقسامه) واما بالعرض وهو اقسام
اربعة (الاول محل الكَم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان
الجسم متعددا (الثاني الحال في الكَم كالضوء القاسم بالسطح الثالث الحال في محل الكَم كالسواد
فانه مع الكَم) المتصل الذي هو المقدار (محلها الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد
مع الكَم المنفصل في محل واحد (الرابع متعلق الكَم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها)
اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكَم
مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان
من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكان
الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس (فيرضها التفاضل بالقلة والكثرة) والقصر
والطول وتعرضها المساواة والزيادة والتقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة
كل ذلك بنسبة المسافة (ومنطبقة على الزمان) ايضا فكانها محل له او بالعكس (فيرضها
التفاضل باسرعته والبطء) بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه
فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل
المقدار (فتجزى بتجزئه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض
من وجهين احدهما حلول الكَم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكَم بالذات في محل واحد
(والكَم المنفصل قد يعرض للتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاثلاث
بالاذرع) فيتعدد اجزاء الكَم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لتويع آخر منها كما في الاضافات
(وقد يكون الشيء كما) متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم متصل) بالذات
لماسم من ان اجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)
فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع
في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والاتصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين
انكروا العدد الذي هو الكَم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه) اي العدد الذي
هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزئية يستلزم عدم الكل ضرورة)
فالعدد المركب من الوحدات العددية يكون عدما قطعيا (بيان ان الوحدة لا توجد) في الخارج
(امر ان الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بأنه واحد (ولزم
التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اي الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة
نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع
جوابه فيما سبق (الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسم المحل يوجب انقسام
ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذي هو الوحدة مثلا (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد)
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شيء من اجزائه لم يكن
بالضرورة صفة له) اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال
(في كل جزء) من المحل (فاما بالتام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه
بديهية (اولا بالتام فيكون جزء منه قائما بجزءه وجزءه باخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام
الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز ان يقوم الحال بمجموع
المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى
حلول لا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه
(انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حاول السريان) فيه ان بدونه لا يلزم انقسام الحال

بأنه اسم محله (لا ط ر له) ولا فائدة فيه (لأننا رهننا على أن كل جزء من المحل) المتقسم الذي حل فيه
صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا ذلك) وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض
أننا لا ندعم أنه إذا لم يكن الحلال ولا شيء منه في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة
غير مسبوقة لجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة
في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المتقسم يجب
أن يكون منقسم بحسبه (فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه
(وأنه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فإن قلت
الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر أن كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج
وأن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما يحل قلت أن العقل يعتبر المجموع
من حيث الأجزاء فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لأن محلها ملحوظ
من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في الأمور الخارجية (وثانجهما)
أي ثاني المسلكين (أن يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا)
وأن لم تكن عدمية بل وجودية (فإن قامت) والأظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير)
أذ لا تصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحيث (فأما) أن تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام
الواحد) الشخصي (بالكثير) فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه
بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فإن الاثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد
اثنين وإن قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنية بهذا وشئ آخر بذلك لم تكن الاثنية
صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صاربه واحدا
فتنقل الكلام إليه) أي إلى ذلك الأمر الذي صاربه الكثير شأ واحد صالحا لأن محل فيه واحد
شخصي فنقول ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له
ما به صار واحدا (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمرا اعتباريا وهو المطلوب
(واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحده أمر
وجودي بالضرورة) لأننا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها وقد يقال أن المشاهد هو المتصل
والمجتمع وليس نفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلان لم كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا
مشاهدين وشهادة الحس بانصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الانصاف بالعي هذا
أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وأن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض
للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله (وكونه لا ينقسم
أذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لأن عدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست إلا مجموع
الوحدات فهي تنبها في الوجود) فإن كانت الوحدات موجودة كالوحدات الانصافية والاجتماعية
كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضا إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وإن كانت
الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضا
وحيث لا يصح أن يقال أن كل عدد موجود ولأنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه
بحث لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب أنهما سببان
لعرض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا إليه ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال
أن العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا أن العدد له وجود في الأشياء ووجود
في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له إلا في النفس نعم لو قال لا وجود له بمجرد أن المعدودات
التي هي في الاعيان إلا في النفس لكان حقا فإنه لا يجرد عنها قائما بنفسه وأما أن في الموجودات

اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف
 رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات
 (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر)
 موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجوده في الخارج ومعدوم
 فيه) فانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امر موجودا فضلا عن كونها واحدة
 بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (في المشرق و) (بشخص) آخر موجود (في المغرب فانهما)
 ايضا (اثنان) اى امر وضمان للاثنينية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن
 ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن
 ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القاسم بالمعدودات (مجرد فرض
 واعتبار) اى امر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف
 الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تحل الشبهة وتخصم مادتها فان الاعيان
 متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه
 وكذا الحال في الوحدة المعارضة للموجود العيني * المقصد السادس انهم * اى
 المتكلمين (انكروا المقدار) كما انكروا العدد (بناء على ان تركيب الجسم) عندهم (من الجزء
 الذي لا يتجزى) كما سأتى (فانه لا اتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة
 بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر
 كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) اى في الجسم (اتصالا) اى امرا متصلا في حد ذاته هو عرض
 حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان
 الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة
 فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا
 انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات
 الثلاث حصل ما يسمى جسما اتصافا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لثلاث
 الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم
 تعليلي كما زعمت الفلاسفة * ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكيفية وانها كيف
 تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والنفاوت) بين الاجسام في الصغر
 والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فاهو اقل اجزاء يكون اصغر حجما
 وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف
 الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية
 المعارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شيء
 مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عايله غير الاجزاء)
 اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء آخر
 يعد به اصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه
 بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد
 عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال ليجز الحس عن ادراك
 تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه
 لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقداره قائم به (واحتج
 الحكماء في اثباته بوجهين * الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة

فسارة يحمل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به
سطوح ستة هي مربعات متساوية وحيث فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة
ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم
التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم
اختلاف المقدار (اذا المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة
بالقوة اي مضروب احدهما كضروب الآخر واما بالفعل فلا اختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك
الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكبيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه
آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها
بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وايضا قالنا ان اذا انفصل
فقد بطل السطح) التعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء
في كوز (اذا قطع) بان صب مثالا في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد
العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث
سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اي وجود المقدار الذي
هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان
زال احدهما وحدث الآخر (ويعطى التبدل) اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل
التبدل (وبه) اي بهذا التبدل (تبين انه) اعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امر ازلها
لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متاهيا
في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب)
عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (انه فرع نفي الجزء الذي لا يجزى واما من قال به)
و بتركب الجسم منه (فانه لا بد لم يحدث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير
المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك
توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الاتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر
او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا * الوجه
(اثنائي الجسم يتخلل) يتخللا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير
ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخيناً شديداً (ويتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص
حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهرية) اي حقيقته
المخصوصة وهو بته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (والتغير القابل للصفر والكبر زائد) على
جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عنها اوجزا لها تغيرت بتغيره (ووجود ضرورة) لما عرفت
من ان المتبدل الزائل والتجدد لا يكون عدما محضاً ثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي
بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلهما موجودة (والجواب منه) اي منع قول الجسم للتخلل والتكاثف
الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهولي وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء) كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى * المقصد السابع انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم
المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين * الاول ان الزمان)
على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان
الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزائه
ممنوعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدم بالعلية والذات) اي الطبع (والشرف

والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجماع التأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا يحصاره عندكم) ايها الحكماء في خمسة فاذا اتيت اربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني ان التقدم في زمان سابق والتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (ويُلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمة غير متشابهة منطبق بعضها على بعض (وانه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي وينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدما على يومها) (تقدما بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الاحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه (وانه) اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان ولكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل التأخر قبلية لا يجماع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والتأخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هونفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله (فالتقدم عارض لها) اي لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والانسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متشابهة عارضة لتقدمات غير متشابهة وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان) فان ماهيته كماستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كمامرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا * الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (مفخصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وصار منقضيya (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المتروك (واذا كان لاحاضر) موجودا (فلا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف الفروض وانه) اي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزاؤه اماما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واما مرتبة) فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)

بـ بعضه هذا خلف وايضا نقول الكلام لى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير
منقسم لامتناع تقسامه الى مالا ينشأ هي (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام
في الجزء الثاني) الذي سيجوز عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني
(اذ ما من جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا (الا وهو حاضر حينما) وقد
عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بآفات (فيتركب)
الزمان (مرآت متتالية والمفروض انه) اى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء
لا تجزى لانه) اعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا تجزى (لانها) اى الحركة (من عوارضها) اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان
والحركة والمسافة امور مطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد
من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان
موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من
اجزاء لا تجزى (وانتم لا تقولون به) اى بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تجزى فقيم الاستدلال
عليكم الزمانا (او نبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبها
فقيم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر
او في الماضى او في المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بان قال (لم فتم انه لو وجد) الزمان
(فاما في الآن) اى الحاضر (او في الماضى او في المستقبل فان كلاهما اخص من الموجود المطلق ولا يلزم
من كذب الاخص) وانتفاؤه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء) في نفسه
(مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضى ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض)
ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنهاى (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف
بالزيادة والتقصان (والا في الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالا يوجد
في شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامتنافضة
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانا اذا لم يوجد في شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف
الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل
وهو ظاهر ولا في الماضى لاستحالة كونه شئ طرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه
وان لم يوجد في شئ من الامكنة بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه
تنازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضى او الحال او
المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم
في عدة امور كل منها اخص) منه (ولم يوجد شئ منها) اى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام
لا وجود له) في الخارج (الا في ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا
(نقضه) اى نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة
كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيجوز فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة
لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي
الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانقص
ذليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين البدأ والشهوى (ولا وجود لها) بهذا المعنى

لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل المتسد من المبدأ الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع
انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق اخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية
للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آئين والحركة
بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى اخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد
من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي
ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لانقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها
في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم
من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزءا من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون
في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل
بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة
(فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة كلها
واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظرا المذكور في المباحث المشرقة ان الزمان كالحركة له معنيان
احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر
متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر
الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسبب لانه امر امتدا وهما هو مقدار للحركة الوهمية قال
فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيل فقد تحقق من كلامه
انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الوجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبها من اجزاء لا تجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيلية التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء
المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني
مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة
المنقسمة فن ان يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان توجد الحركة
في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض
واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن المتوهم الذي هو حد
مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من
ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان
الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان
متلاقيتان بحيث لا تنطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آتان متلاقيان
كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متسالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى فيندفع
حينئذ الوجه الثاني بالكيفية **الحجج الحكماء** على وجود الزمان (بوجهين الاول اننا فرض حركة
في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (اخرى مثلها في السرعة فان ابتداء معا)
وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها
امكان اي امر يمتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا ترى ان السريع الثاني
لما شارك في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف
حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا (وان ابتدأت
احدهما قبل) اي قبل الاخرى (وانقطعتا معا او انقطعت احدهما قبل وابتدأتا معا قطعت)
الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني

مسافة (اقل) من مسافة صاحبها فيين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه
متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع
قطع مسافة اقل بتلك السرعة المحصورة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء
منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفنا في السرعة والبطء واتحدنا في الاخذ والقطع قطعنا
الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فيين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما
امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور
المتمدة التي تقع قطع تلك المسافات (امكانات) اي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان
جزء الامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم
الصرفي لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة
يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اي حصول ذلك
التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في امر
ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا
في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاؤه) اي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة
والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده)
اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه
الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولاخلافه) اي اختلاف
ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة
ومتخلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان
(ولابد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من ان قبول المساواة والمقاومة من خواص الكم
بالذات وان ما عداها انما يتصف بهما تبعاله وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة
هي اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهي الحركة
بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا بالبحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج
كما تبيننا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار للحركة الوهمية (وهيئة) بلا شبهة
لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تفرض
في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى
وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضة لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا
ثم التحقيق ما قدرته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج
بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين
موجودين في الخارج لاننا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج
وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد
العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين
على ذنبك الامرين الوجوديين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي
يتعرف بهما احوال مدلوليهما الوجوديين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان
التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مني على امكان وجود
حركتين تبدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الالعبية الزمانية التي لا يمكن اثباتها

الا بعد اثبات الزمان فليزمن الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع
 والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فليزمن
 دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبت
 عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقول الزيادة والنقصان
 فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت
 من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل
 فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة
 اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفي في ثبوت المعية والسرعة
 والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه
 موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود
 لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة
 والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدرح في اصول كثيرة من قوا عد هم فليتكفر فيه *
 الوجه (الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر
 الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث
 ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر
 اضافي) لا يعقل الابن شيئين (دون جوهر الاب) اذا اضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قد يكون
 معه) اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد
 مع معيته له واليه اشار بقوله (وقيل لا يكون مع) اي ما هو منتصف بالقبلي والتقدم لا يكون في تلك
 الحال منصف بالمية فلان جماع القبلي المية كما يجتمعها جوهر الاب فتكون القبلي امر ازايدا على ذاته
 (ولاهو باعتبار عدم الابن معه) اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه)
 اي الاب (يعتبر مع عدم اللاحق) بالابن الطاري عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار
 بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلي والبعدي يختلف به لعدم المتبرع معه) اي مع الاب
 فان عدم المتبرع معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت
 (فلاتكون) القبلي (نفس عدم) والا كان اعتبار عدم مع الاب موجبا لتقدمه ايدا ولا تكون البعدي
 ايضا نفس عدم لثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) اي عن هذا الذي ذكرناه من ان عدم يختلف بالقبلي
 والبعدي (بان عدم قبل) اي قبل وجود الابن (كعدم بعد) اي بعد وجوده (وليس قبل كعدم)
 اي ليس قبلي قبل كعدم البعد فلا يكون شيء منهما نفس عدم كما ان القبلي ليست نفس الاب
 وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدي ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب
 بل القبلي والبعدي امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقتيين ان
 عروض القبلي والبعدي للاب والابن ليس لذاتيهما والامتاع انفكا كهما عنهما وهو باطل لما مر
 فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا
 شيئا يلحقه القبلي والبعدي لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو
 شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات انشيء يستحيل انفكاكه عنه
 (واما هذه الاشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلي والبعدي (فيمكن فيها ذلك) اعني ان يصير قبلها
 بعد وبعدها قبل (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك) اي قبل
 الابن (ولا بعده) بل نسبة جوهره الى القبلي والبعدي على سواء وكذا الحال في جوهر الابن
 فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (التي يلحقها التقدم

والمتأخر بسبب ذلك الامر) الذى تلحقه القلبية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدما والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذى هو معروض بالذات للقلبية والبعدية (بالاعتبار الذاتان) اعنى جوهرى الاب والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثم تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزءا منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقلبية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقلبية (والجواب عن) الوجه (الثاني ان ذلك) الذى ذكرتموه اعنى القلبية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحوادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذى ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفه له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القلبية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتوه * المقصد الثامن * في حقيقة الزمان وفيه (اى في الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة) احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه (اى الزمان) (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لاجسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجتمع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزمت من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهورا (وجوابه) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه * الاول ان هذا) الذى استدللت به (بني انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا يبنى عدمه ابتداء) بان لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) ان يقال (لو عدم) الزمان (اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالمتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته * الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (بخلاف ان يكون تقدم وجوده على عدمه) او تقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على التقدم والتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التأخر بحسبه وتجزئه ان كل واحد من التقدم والتأخر اذا كان زمانا لم يتحجج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتجج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتجج في الآخر

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا القيل * الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) اوقبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر) اولتقدم (وانه) اى كونه معروضا لما ذكر (بحال) عندكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلوا لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بنبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف) اعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديات (الهمم الاجسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يضدبه اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا يتيج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا (وثالثها) انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار ايضا (وهو) اعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من ان المساواة والمساوغة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركباً من آتات متتالية) والتركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلاً لا ستزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما متصلاً فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاءها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدار الامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قاراً) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قاراً والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معاً (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركاً بدون الزمان (وهي الحركة ويمتدع انقطاعها) اى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لامحالة (لتناهي الابعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهي) اى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك انه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدار لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلت الزمان تقضي سرعة الحركة وحينئذ امكن ان يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ربحاً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا اصبعاً فان الاصغر بعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا بعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة * الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى) والجزاء كون الزمان كما منفصلاً وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)

اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة متقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانقطاع ويكون الزمان مقدارها وما يمتسك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساد (الخامس ان له) اى للزمان (محلا اما لوجوده اولى بضرته) والاولى ان يترك هذا التردد ويقال لو جوده وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) اى يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو (وجهان * الاول لو وجد) الزمان على انه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكن مقدار للوجود المطلق) اى لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والثاني باطل اما الملازمة فلا كما نعلم) بالضرورة (ان من الحركات ما هو موجود) الا ان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل (نعم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الا ان مع الحوادث (وكان موجودا) قبلها فيما مضى (وسيجد) اى سبق موجودا بعد ما فيها يستقبل (ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القلبية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى وسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها (واما بطلان اللازم فلانه) اعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدارا له (او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكرتموه (قصة) وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع في الشأن هذا وقد بوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية اما تحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعية فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذاتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القلبية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بصبارات مختلفة نبيها على تفاوتها واذا توأمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لابدان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * الوجه (الثاني ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) اعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) اى الكون في الوسط (امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار

كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للمتددة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة
 ايضا كما هي (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا
 في الخارج فاما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها)
 اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد)
 مبهم ازالة لا بهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر نارة هذا بذاك واخرى ذاك
 بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد) يقال عند
 طلوع الشمس ان كان (المخاطب الذي هو السائل) مستحضرا لطلوع الشمس (ولم يكن مستحضرا
 لمجيء زيد) كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان
 مستحضرا لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به
 متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده
 (فيقول القاري لا يتكلم قبل ان تقرأ ام الكتاب و) تقول (الحره لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة
 و) يقول (الصبي ينطخ البيض اذا عدت ثلثائة) ويصبر نيم برشت اذا عدت ستين فان اول
 ما يتعلم الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قعد فلان عندي (يقدر ما ينطخ من رجل) اي
 قدر من نحاس (لما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره)
 ويرد عليه انه ان حصل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امره موجودا
 لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه
 وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعيا وان جعل عبارة
 عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معينين فهمما في امر ما معا
 فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
 بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الخواص بل هي
 عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القليلة والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فاحصا
 هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقانا ولذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
 في الحقيقة امتنع التعكس في التوقيت (المقصود التاسع في المكان) اوردته عقيب الزمان
 لمناسبتة اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم التصل على بعض الاقوال وبين
 اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا
 وهناك و) ضرورة (انه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم
 يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقداره نصف وثلث) فان مكان النصف
 نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان)
 فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها) اي من الامور المذكورة (للعدم
 المحض) فان العدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل
 التقدير بالتصنيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود
 المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل
 لانه مشار اليه وبصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اي على وجود المكان (بانه لو وجد)
 المكان (فاما متخير فله مكان) اذ لا معنى للتخير الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الا مكنة الى غير
 النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال في التخير فاما الجسم) اي فذلك التخير
 الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم
 في المكان) وهذا باطل قطعيا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال

بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) اى غير الجسم
المتكّن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتكّن في مكانه (اما بالداخلية) في الجسم
الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سرانيا (فيلزم تداخل الجسمين) لبطلان بالضرورة
(واما بالماسية) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرى بانى فيكون المكان حينئذ
عرضا قلنا باطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال
في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تنهى الاجسام وسبطله) فيما بعد
(واما لامحيز ولا حال فيه) بل يكون جوهرها معقولا مجردا (فلا اشارة) حينئذ (اليه) اى الى المكان
لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك
(وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه) اى في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا
للمتكّن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة
للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب ان وجوده ضرورى) معلوم لكل عاقل (وما
ذكرتم) من الشبهة القاذبة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذى لا يشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة
ومغالطة بيّنة (لا تستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في
التقوض الاجالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) اى حل
ما ذكرتموه فيتمين وجه فساد كآن يقال مثلا فنحناراه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تنهايهما لجواز انتهائهما الى جسم لا مكان له بل له وضع
كما سياتى (ثم انه) اى المكان (خارج عن المتكّن) اى ليس جزأه (والا انتقل) المكان (بانتقاله)
ضرورة امتناع انفكاك الكل (الذى هو المتكّن) (عن الجزء) الذى هو المكان فلا يتصور انتقال
الجسم من مكانه وليس المكان امرا حالا في المتكّن ولا ينتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد
بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) اى المكان (هو الهوى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب
الاجسام) المتكّنة فيه (ولا يخفى) عليك (ان حاصله) هو ان يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام
والهوى) ايضا (يقبل تعاقب الاجسام) اى الصور الجسمية (فهو هو) اى القابل الاول الذى
هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهوى (وقد عرفت بطلانه) يعنى بطلان كون المكان
هو الهوى بما مر من ان المكان ليس جزءا من المتكّن والانتقال بانتقاله (و) عرفت (انه) اى الشأن (لا ينتج
الموجبتان في الشكل الثانى) وما ذكره من هذا القيل كثرى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب
عليه المتكّنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهوى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا
المذهب ينسب الى افلاطون ولعله باطل) لفظ (الهوى عليه) اى على المكان (بإشتراك اللفظ)
مع وجود المناسبة بين المكان والهوى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهوى التى هى جزء
الجسم مكانا له مما لا يشتهى على عاقل فضلا عن كان مثله في فطائنه (وقال بعضهم انه الصورة)
الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشئ) الحاوى له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشئ محددة له وحاولية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى
من موجبتين (الا ان تزايد عليه والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى
قولنا المكان محددا حاويا بالذات وكل محددا حاويا بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المراد غير مسلم واليه
اشار بقوله (ويبطل) اى هذا الحكم الذى زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم)
واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فنكون الكبرى حينئذ ممنوعة
الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد مجرد
سماء تارة بالهوى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها فيها

دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للأجسام فهذا القولان ان حلا على هذا الذي ذكرناه
فقد رجعا الى ماسيا في من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان
هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيق ليس زائدا عليه (مال له)
ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) اي هو تمامه في المكان ليس شيء
منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه
(ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة
(اما بالتمام) بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازاؤه جزء من المكان وبالعكس فيطابقان بالكلية
(وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (لداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه
الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره (واما بالانتماء بل بالاطراف) اي
تكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (الماسة فيكون)
المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحواري المماس للظاهر من الحوى فاذا كان المكان اما البعد واما سطح
الحواوي) لاثالث لهما (فاذا بطل احدهما تبين الثاني والبعد اما موجود او مفروض) موهوم
فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما امر به عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته
في مكانه ماثلا لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاسيما ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاسيما كونه محيطا
بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا عرضيا
لا متناحرا الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماثلا فهو السطح الباطن من الجسم
الحواوي المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد
الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مز يد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرفة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان (السطح الباطن من الحواوي
المماس للسطح الظاهر من الحوى وهو مذهب ارسطاطا ليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن
سينا والفارابي) واتباعهما (والا) اي وان لم يكن المكان السطح (لكن هو البعد لما مر) آنفا من انه
لا يخرج عنها (وانه) اي كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (انه موجود) بالوجوه
الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلو جهين الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته
الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية
(فن مكان الى مكان) اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اي لذلك البعد
الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان
ثالث (ونسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وانه محال) بالضرورة
(وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه
فقد خرج الكل (فله) اي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في) تلك (الامكنة لانه احدها

وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف) لانه جمع بين التقيضين (واما) القسم (الثاني فلان البعد
 اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة
 البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم
 الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل *
 الوجه (الثاني) انه (لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد
 الجسم في البعد الذي هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلًا فيه والا كان
 المتمكن المعدوم باعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن
 الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر (فيجتمع
 في الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لاجماله اكثر من احدهما
 وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بدبهي الاسفالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد
 ورفع التعدد في نفس الامر اول الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث
 يصيران متحدتين في الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بان ينقطع قطعة قطعة
 على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدبهي (وايضا فانه) اي
 امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه عند بذاته في الجهات فلا بد له من حيز
 ومكان يشغله على انفراد (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز
 تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة
 وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه يباينا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم
 في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون
 كل من التحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والتحيز بالذات هو البعد دون المسادة اذ لا مقدار لها
 في ذاتها فلا تكون مقنضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل
 مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة
 الجسمية في ذاتها مقنضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر
 فليس المقنضي للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع
 تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اي تجوز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة
 الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين
 الشخص (ذراعين) بل اذرا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان
 شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البدبهيات واه سفسة ظاهرة (وايضا
 فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين مماثلان قد اجتمعا في مادة
 واحدة (وقد ابطالناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد) الذي هو المكان
 (لا يقبل الحركة) الابنية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا الملزوم (ممنوع
 اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) اعني المكان
 (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما
 الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال
 كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو اعني لذاته (القيام بالمحل)
 والحاجة اليه (والاستغنى) في حد ذاته (عنه) اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة
 وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم
 ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو

مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك) اى حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناءه) خبر للبند الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على تمثيل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجوه (الثاني) انا لانسلم اجتماع البعدين في جسم (على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذى هو المكان) (بل) نقول (بعد هو في الجسم بلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم بفارقه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعد ان مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخل (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميتهما اعنى جواز المفارقة وامتناعهما (وان اشتركا في كونهما بعدا) اما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) اى وما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) في السادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في جبر خردلة وان البعد المجرد ليس متخيلا بذاته حتى يقتضى انفراجه بمجيز كالسادي بل المجرد هو الخير نفسه (و) انه (لا يلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرح تمثيل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققت (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان سطحا واحدا قائما بهواء محيط به (اواكثر) من سطح واحد (كالجبر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثاني) من تلك الفروع (انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجارى) فانه اذا كان في وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها كالجبر الموضوع فيه) في الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهرا (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا) اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها (كالطير بطير والريح تهب) على الوفاق او الخلاف (او) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدها مقعرة اخرى وبمقرها محدب كرة ثالثة وتكون التوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوى والمحوى وحده. على الاحتمال الثاني انه على المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مغلورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا اما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقان فرقة تجوز خلوهذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه

(وهو) اى كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (امانه) اى البعد الذى هو المكان (موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالتصنيف والثلاث والرابع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والتقصان (فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعلوم بمقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والثلاث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (وامانه) اى المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لمسار) من انه لا يخرج عنهما (وهو) اى كون المكان وهو السطح ~~بطل~~ باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوقا بجسم آخر او باجسام متعددة وايما كان فورا كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناسل الاجسام وسبطله لا يقال لانه لم) لزوم لانه لا تناسل الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بمساواة من الاجسام) عندنا ليس له مكان بل وضع فقط (فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة) لانا نقول كل جسم فهو متخير مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والخير هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا تكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بمساواة من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (ليس الحكماء لما اثبتوا الخير الطبيعي) للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في خير) فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما انصفاء التمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها) فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء التحرك بالحركة الدورية ليس لهما نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب والامكانها) الذى ركزت هي فيه (نقلة) اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الجالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الخير عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو انهم من المكان لتساوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متخير وليس في مكان ولا بعد في ان تكون الحالة التي تمسره في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحت امره طبيعيا وايضا لهما ان يخصصوا قولهم كل جسم فهو متخير بالا اجسام التي لهما مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء التحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالنواكب المنفصلة عن اجرام

الافلاك المركونة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة
تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني)
من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن)
حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة
فهو ان الطير الواقف في الهواء) اى الريح الهابطة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان
هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر
(ولاشك انه) اى الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (التواردة عليه) فيكون متحركاً
حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح
(سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذى هو مركز فيه من فلكه وكذا الحال فيما
نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) اى عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) اى لانسل
انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة)
الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك
النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) اعنى
تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح
عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم
تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة)
اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها)
اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير
معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله (لانه حقيقة) اى
التفسير معلل بالحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت
الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة مستلزم الملازمة فلا يجديكم ابطاله
نفعاً الا اذا ثبت مساواته للنسبة (والحق) في الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم)
في الجارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اى ثابتة له في كل حد من حدودها
الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التى
(تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اى من لوازم الحالة التى هي الحركة
لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه
اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها كان
حركة واذا كان ناشئاً من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابطة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى
فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة
ولوا كفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود واحد المتغيرين
وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة
من حال القمر تبدل اوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة اينية
ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح)
لزم ان لا يكون) المكان (مساوياً للممكن واللازم باطل) لان الممكن منطبق على المكان مالى له فيجب
ان يكونا متساويين (بيانه) اى بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جسماً) كشععة مثلاً (فجعلناه مدوراً
كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جداً (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك)
اى عشرة اذرع ايضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (اضعاف ذلك) المكان الذى كان له في حالة

التدوير فقد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخلى (كما كان) مماسا له كذلك قبل الصب (فقد نقص الممكن) الذى هو الماء (والمكان) اعنى السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم) اذا حفرنا فيه حفرة (عميقة) (فقد انتقص) الجسم الذى هو الممكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به) وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الوجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذى خرج عنه الحجر) المسكن فى الهواء (فلاء الهواء لم يبطل والسطح) الذى كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل (و) كذا يؤيده (ان المكان مقصد التحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه) اى مقصد التحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه (فالمكان الذى يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذى يقتضى (ان ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر قطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف (وايضاً فى العلوم ان الممكن مالى لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) اى كونه ما لثاله (الا بان يكون فى كل جزء) من المكان (جزء) من الممكن بل وان يكون كل جزء من الممكن ايضا فى جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم الممكن فى مكانه مكان اصلا (وايضاً فيكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفمان بان معنى كونه ما لثا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد (الضرورة) فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء (اوشئ آخر فيه) (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء او هواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لاشك فى انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جازان يكون محالا (وايضاً فالحال مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى) الجسم (المحيط) والجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتها اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) اى الجسم

المتوسط (مكانان) احدهما مقر محيطه والاخر محدد محيطه (والسمية لا كلام فيها) اى لا نقول
 يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر
 (انما الكلام في الحقيقة) وانه لا فرق بين سطحي المحيط والمحيط في الحقيقة المكتبة فلو كان احدهما
 مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقر المحيط قد اشتمل على المتوسط واملا به
 بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدد المحيط
 فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء * الاحتمال الثالث * في المكان (انه البعد المفروض
 وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) ايضا (بينهما ما يماسهما) فيكون
 ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
 (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود
 فهم ايضا يمتنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا
 فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لاء المجوزون وافقوا
 المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوه في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم
 متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لامر من التقدير) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان
 قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته
 ولا شيء من المعلوم كذلك فابين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح
 واما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعاً
 وان قدره هل يقتضي وجوده في الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك
 بحسب نفس الامر (فالزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية) بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض
 ونفي صرف (يثبت الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان
 لا يسمى بعدا ولا خلا (ايضا) (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم
 (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان) الاول انه لا يمتنع وجود صفحة
 ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك ان الصفحة الملساء
 هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت
 نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يساوي وضع اجزائها فان كانت
 ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم
 وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها
 سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفصلة في الحقيقة
 وانه باطل بالبدية واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل
 المطلوب والاصارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فلما ان تنفي او تذهب الزوايا في الانقسام
 بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين
 عدم لاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام
 فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لاعلى الاستقامة بل على الزاوية
 ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهب الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول
 المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون
 السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها
 والا لم يكن التماس الاجزاء لا تجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما
 او ان يماس شيء منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما

الأجزاء لا تجزى أصلا (واتم لا تقولون به) أي تنماس الأجزاء التي لا تجزى لاستحالتها عندكم
 وإذا ثبت جواز التماس بينهما إما بالتام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملساء فنقول (ولا يمنع رفع
 أحدهما عن الأخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض
 لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء
 المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نفي الجزء من تفكك الرحي
 وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأي
 جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لولم تكن صفحة) منقسمة
 في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لا يجزى) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان
 ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فإذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين
 (ضروري) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والازم تداخل الأجسام (وإن الهواء) أو جسم غيره (إما ينقل
 إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدرج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون
 الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجد (الزاهي) مبنى على ما هو مسلم عند الخصم
 لإبرهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر (فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه) أي إلى
 الوسط من الأطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلا وأيضا يجوز
 عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء
 ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء
 لا تجزى متفصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام
 الضيقة جدا وانت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات
 الصفحة الملساء فإنهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضا (ولا يتم هذا الزام) عليهم (البيان جواز
 الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده
 في زمان) إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
 وقوع الحركة في آن بل في زمان (وأنه) أي الزمان (منقسم إلى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد
 صف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال إذا رفعت
 الصفحة حصل اللاماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لأن الحركة تدريجية فيصح الزام لانا نقول
 اللاماسة وإن كانت آنية كالماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة كما أن الماسة حصلت في آن بعد الحركة
 وابتداء الحركة الموجبة اللاماسة في آن يوجد فيه الماسة فلا يوجد اللاماسة إلا في آن آخر ولا بد أن يكون
 بين الآتين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين
 الدالين على جواز الخلاء (أنه لو لا وجود الخلاء) فيما بين الأجسام (تصادمت أجسام العالم) بأسرها
 وتحركت (بحركة بقة) مثلا وإن كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية
 أن الجسم المتحرك) كالقبة (ينقل) من مكانه بحركته (إلى مكان) آخر (والفرض أنه) أي ذلك المكان
 الآخر (مملوء بجسم آخر) إذا الموضع أن لا خلاء فيما بين الأجسام (وهو) أعني ذلك الجسم الآخر (ينقل
 من مكانه) البتة (إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينقل) الجسم الآخر (إلى مكان) الجسم (الأول لأن انتقاله
 إليه مشروط بانتقال الأول عنه) فلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أي انتقال الأول عن مكانه (مشروط
 بانتقال هذا) الجسم الآخر (عن مكانه إليه) أي إلى مكان الأول لخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول
 إليه (فيدور) لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أي الجسم
 الآخر (إذن ينقل إلى مكان جسم آخر) مقار للاولين (والكلام فيه) أي في هذا الجسم الثالث (كافي الأول)
 السابق عليه وهو الجسم الثاني إذ لا بد أن ينقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه ولا يجوز

ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع
فنقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتحرك اجسام العالم كلها (وهذا الوجه الثاني) ايضا) اى كالوجه
الاول (الزامي) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملواً (قد يعدم الله
الجسم الذى قدماه) اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاؤه المتحرك (ويخلق جسماً
آخر في مكانه) اى مكان المتحرك ليلاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على
الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والاجازان يتخلخل ما خلفه) اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من
الاجسام فيملاؤه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدماه) اى ينقص
مقدار ما قدماه من الاجسام فيخلق له مكاناً من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يدفع الالزام الا انه زاد
في البيان فقال (الى غاية ما يطيق) ما خلفه او ما قدماه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة
وضعفها) وتصوره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذى قدماه ويدفع ذلك الهواء هواءً آخر وهكذا
لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهى الى هواء لا يتقار بالدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط
بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء
ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهى الى
مالا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان
بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانا في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين
اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء
الذى هو المطلوب (فتنازع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهبولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير
اذ لا مقدار لها في حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس
مقداراً آخر اصغر او اكبر (وساوى ذلك) فيما بعد (ويمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان
الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر
اليه يقع كلاهما معاً) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك ان يكون
كل منهما علّة للآخر حتى يلزم دوراً لتقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علّة لصاحبه فلا يكون هناك
تقدم اصلاً او يكون احدهما فقط علّة للآخر فيكونان حينئذ كركتى الاصبع والخاتم في ان التقدم من
احد الجانبين (وبالجملة فان اراد) السدول الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاضد) التوقف
بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه
وانتقال الآخر اليه متوقفاً على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه (وان اراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك
بنفت التقدم متناهيهما) اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلاً
او التوقف من جانب واحد فقط كما تبيننا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة
السكة في البحر اذ لا يقل ثبوت خلاء في المساء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء
هناك فاذا تحركت سكة في قعر البحر لم توجع بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزم هذا التزمنا تدافع
اجسام العالم وقضاهما بحركة بقعة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء
الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت
المكان الحالى واما كونه بعداً فهو ما كما هو مذهبه فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احج
الحكماء) على امتناع المكان الحالى عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً او موجوداً (بوجوه) ثلاثة
الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان)
لان كل حركة انما هي على مسافة متقسمة فقطع بعضها مقدماً على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل

في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخرى مثلها) اي مساوية للاولى في القوة
الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية
(في زمان اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم
اطول الزمان (ولكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) اي مثل
الاولى ايضا في القوة والحركة والمتحرك ومقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام
الماء) (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان
في الحركات انما هو) بحسب تفاوت المعاق (فكلما كان المعاق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر) (وهو) اي المعاق (القوام) (يعني قوام
الجسم المالىء للمسافة الذي يخرقه المتحرك) (فان كان المعاق عشرا) من معاق آخر كالماء الثاني
بالقياس الى الماء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاق الاقل (عشرا) ايضا من زمان المعاق
الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاق
عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج
المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث
لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلاف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البديهة تشهد
بان الحركة مع المعاق وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاق معها
اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت
زمان الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب انه لما كان المعاق عشرا كان
الزمان ايضا عشرا (وذلك) اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن
الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضي زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث
هي لا تحقق الاعلى مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر
فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون
محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بنى عليها
الدليل واليه اشار بقوله (والا) اي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له
(كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاق)
لاجميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاقين) في المثال المذكور
(لا اصل للحركة) اي لازمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها
لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف (في المثال المفروض) وهو الحركة في الماء الغليظ
(تكون ساعة لاصل الحركة) لاتعلق لها بالمعاق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء
الحركة دون المعاق (وتسع ساعات بازاء المعاق) الذي هو الماء الغليظ فهذه التسع تتفاوت
بحسب تفاوت المعاق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع
ساعات وهي) اي عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار
(الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الماء الرقيق (في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاق وعدمه (ومن التأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي
زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات
(لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه
تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف

(اسرع منها) اى من الواقعة في الجمع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المساوق في تفاوت بتفاوتها ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا تنقسم فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمة انقسام لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذى لا يجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا جزى على اى وجه اراد كان كل جزء منه زمانا وكان طرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدرا معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وابضا فان الكلام) من المعارض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) اى ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل اما استلزامه وجود اسرع الحركات اولاً بان ماهية الحركة موجودة في ضمن اى جزء من الحركة يوجد في اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بدية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة الخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المساوق وبعض منه بازاء الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المساوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المساوق ولما فرض تساوى تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المساوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققت وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المساوق قد يكون من الضعيف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً او موجوداً (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلف الامثال) انما يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الا آخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم

لا اختصاص له بحيز (فانه مالى للاحياز) كلها اذا الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام في كل جزء) من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاءية (فلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول في الوسط الذى هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لاني ان البعد المفروض او الوجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مائلا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساوئه اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لماعرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجرا الى فوق فلولاه معاوقة الملاء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لاتعدم بذاتها بل بمصادمات الماء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تصدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حيث لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبية هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما اخرج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سرقة وهى الآنية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت) تلك الآنية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزرافات) جمع زرافة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشب على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشب من داخل الى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشب من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في الحجمة بالمص) فانا نشاهد ان الحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان

ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) اى الشان هو انه بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) اى من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء المخصوص المخرج منها (ما يملأها) من اللحم (قسرا) اى استنباطا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما متغذي دخل فيه الهواء ثم مصصنا هالم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج منها بعضه وينسبط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السند ان وضعنا لا يبق معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السند ان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى ثم الماص (مع ثقله) واقتضاه طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعت انبوبة) مسدودة الرأس او خشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدونا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج منها) وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا ادخلنا الانبوبة فيها) اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج واذا اخر جناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تختل شيئا آخر (لم تكن كذلك) اى لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما ثاباها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكننا (لا نعرفه) بخصوصه (فهى) اى العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادت بها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان تفيدهم جزما يقينيا بكفيعهم في ثبوت هذا المطلب عندهم **فروع** على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة جسم والا) اى وان لم يحل في مادة (فخلاء) اى بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنه من جعله عدم ماصرفا كما مر) من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) اى من القائلين بالخلاء اعنى بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوزان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنه من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يختبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل) الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعنى ان يتفرق اجزائه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى فوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المُرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر

الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة
 المقدمة في تعريفه واقسامه * الاولى (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمية واللا قسمية اقتضاء اوليا)
 اي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص)
 للكيف (وهو الغاية في الاجناس العالية) فانها ببساطتها على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية
 لا تحداصلا ولا ترسم رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمي (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا بشرط
 ان تكون (تلك الامور) اجلي مما يعرف بهما من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر
 ما ليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف
 الآخر (و) لان يقال (الكم ما ليس بكيف ولا ين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلي من الكم حتى تؤخذ
 في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترازنا بقولنا لا يقتضي القسمية عن الكم) فانه يقتضي
 القسمية لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللا قسمية عن الوحدة والنقطة) المتضمنين لها (عند من قال انها
 من الاعراض) اي على القول بانها موجودتان في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية
 فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في العرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا
 عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللا قسمية
 لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمية كذلك فلو لا تقيد الاقتضاء
 بالاولية لخرجا عن الجدم مع انها من مقولة الكيف (وبالاخير) اي واحترازنا بالقيد الاخير وهو قولنا
 ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس
 الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي
 لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض
 النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصوراتها تصور
 غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تصور بدون متعلقاتها
 اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها
 كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فاننا نقول العلم اول ثم ندرك متعلقه
 وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجزرية
 والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهي اربعة)
 الكيفيات (المحسوسة) الكيفيات (النفسانية) الكيفيات (المتخصصة بالكميات والاستعدادات) اي
 الكيفيات الاستعدادية (وماخذ الحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتبع (ومنهم من اراد
 اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو وجودها (انه) اي
 الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى
 الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذي ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو
 الكيفيات النفسانية (فلنا ولم قلنا ان الكمال) الخارج من القسمية (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك
 الكمال (لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز
 ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام (غايته ان لا يجد) فالما ل هو الاستقراء فلنعول
 عليه اولا) حذفت لونة التردد * (الثاني) من وجوه الحصر * قال ابن سينا * في الشفاء الكيف (ان فعل
 بالتشبيه) اي ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد
 فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقل
 قال الامام الرازي هذا نصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه
 عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها ان لا يجوز ادخالهما في الكم

ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما نراه منافضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكلم فذاك) هو المختص بالكليات (والا) وان لم يتعلق بالكلم (فللجسم) اي فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد (اونفسانيا) اي من حيث انه جسم ذونفس وهو المختص بذوات النفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينقض) هذا الحكم الكلي (بالقل والحقة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولاقتضاه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس) وذلك بان يكون للنفس اوللاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني اما ان يتعلق بالكمية لولا) يتعلق بها (والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه) كما مر (اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية) اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كيتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) من يفهم ما ذكر في الشفاء من انه (بضيق الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجة مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) اي ثابتة في موضوعها بحيث يفسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجهل وحرارة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب للانفعال ومتبوعة له (الثاني انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبيسط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفل فل فان حرارتهما تابعة لمرآجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وتابعه من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها السرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تميزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبهها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اي القسم الثاني (بشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيهها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شي ثم اطلق عليه الباقي * وانواعها * اي انواع الكيفيات المحسوسة (خمس) بحسب الحواس الخمس (الظاهرة) * النوع الاول للموسات * المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز

عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالحراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالحللد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملوثة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه ان الابصار تتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تستغل الحاسة به فلا تدرك كيفية البصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعموم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالريح او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الملوثة (وفيه) اى في هذا النوع (مقاصد) خمسة (الاول في الحرارة) كما ان الملوثة سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملوثة لثبوتها للبسات العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربعة وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيهما) اى في الحرارة (مباحث) خمسة (احدها في حقيقةها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى حركتها الى فوق لانها تحدث في محلها الحفة المقضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة) اى في رقة القوام وغلظه (يتفعل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الحفة قبل غيره (فتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا يتفعل الا ببطء ووربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طباعتها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية ولا تضمان الى اصولها الكلية (فان الجنسية عامة الضم) كما اشتهر في الالسنبة (والحرارة معدة للاجتماع) المصادر عن طباعتها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فعرفها) اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فعرفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاق على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقتوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقائقها من يد تمييزها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسات (وقوى التركيب) فيما بينها

فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحيث (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (مقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صعودا منه) الكثيف (الثقل) عن ذلك (فحدث بينهما مانع وتجادب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) اعني شدة الالتصاق والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد اتحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن مقتضى بسبب ما يمنعه منه جاز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حيث (ويستحب) معه (الكثيف لقلته) اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثر فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا (فتفيدة) الحرارة اذا اثر فيه (تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسبر من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزرنج ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق **نبيه** على ما علم بما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اي للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى فوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) اي ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتب للتفريق والجمع (قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية) اي تحمل محلها فاعلا لئلا يفيا بمجاورة فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اي ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخللا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلط القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحددة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلل من باب الوضع وهو ان تنغش تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرج من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما رجوعه الى المذكور اي لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اي على ما ذكرناه من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متمثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتجبر) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذلك الحكمين (ويجاب بان فعلها في الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبقة الى فوق ثم انه يختلط ويلتق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة الى الهواء (لاتفرق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (في البيض احالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اي ستفرق

النار البيض عن قريب بواسطة التقطير* (ثانيها) أي ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أي تدرك (حرارته بالفعل) كالتار مثلا (يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل) ولكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيواني (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار أو البارد بالقوة طريقان* الأول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمراضها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالضغ) على ماسيحي في الطعوم (والرائحة) فالخاذة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فإن الجسمين إذا تساوا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار والبارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فإن الأقوى قواما إذا انفعال انفعالا أسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الأشبه) بالصواب (أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الأجرام السماوية المضئنة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الأعشى) من الأضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد أن يتخالف بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الأشياء مقاومة) ومدافعة (لحرارة النار) التي لا تلائم الحياة فإن الحرارة الغريبة إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعة وتدفع الحرارة أيضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فإنها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد) فإن الإمام الرازي قال والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخا ونضجا واعتدالها قواما ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وإنما كانت دافعة للحر الغريب لأن ذلك الغريب يحاول التفرق وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يسر معه على الحرارة الغريبة تفرق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التمام) تلم بين أجزاء المركب (فإذا ارادت الحرارة الغريبة (أو البرودة) تفرقها) أي تفرق أجزائها وتغيرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفرق والتغير (والفرق) بين الحارين الغريزي والغريب (أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية* (رابعها) أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة بتحقيقه (وقد انكره أبو البركات وإلى الإشارة بقوله (قيل) إذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الأفلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حرارتها السريعة (وتسخن مجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الأثير والأفلاك بمنزلة القطرة

في البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة
 كرة الاثير اياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولابد) في وجود
 الحرارة (مع مقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب
 حرارتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل النبعة فانها (للاسة
 سطوحها) لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر
 ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست
 متسخنة بحرارتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونها بوجهها (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكره
 ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك
 بنبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيتمتعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم
 يحرك بعضها بعضا ولا سخونة في سطوحها لتكون مشبعة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار
 متحركة متباعدة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة
 الزمهريرية تقاومها* (خامس البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عمام من شأنه ان يكون حارا)
 واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا
 وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويطله) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (محسوسة)
 كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو
 (ذات الجسم لان البرد يشد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانما يحس من الماء بردا شديدا
 جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان يعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على
 جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امر اعدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من
 شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا ^{هو} المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها
 مباحث ^{في} احدها الرطوبة سهولة الالتصاق (اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير) (و) سهولة
 (الانفصال) عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة
 عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق
 معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من
 الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد
 التصاقه منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة)
 اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما
 ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في
 ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احدهما الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلناه) اي العسل
 (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا سهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
 يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوام اكثر رطوبة
 بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا
 من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم
 كونه ارطب (ويرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل
 الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذا ادوم
 شكلا ايسر) فاهو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان)
 فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل
 اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبتل تفسيره) اي

تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون اربط من الماء لانه ارق قواما منه واقل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا (وربما الزموا ان النار يابسة عندهم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها رطبة من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اى لانهم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وخدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من التراب ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها رطبة العناصر* (وثانيها) اى ثانيا المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس رطب كالرمل السيلان) مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي المخلص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرها على التفسير الاول للرطوبة (او عسرا التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التى نشاهد ها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله امالذاته) بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تنفرق اجزائه وتنفرق بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو الازج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث الشرقية وليس فيه ذكر الازج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المخلص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان الزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان الازج هو الذى يسهل تشكليه باى شكل اريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلا فالازج مركب من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعائه من الرطب والهش يقابل الازج فهو الذى يصعب تشكليه ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج* وههنا اباحث تناسب ما نحن فيه* الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومتقما فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنفع هو الذى نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شاته وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر* الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

الثالث سرعة التأثير عن الملا في الرابع الشغافية والكشافة تطلق على مقابلات هذه المعاني * الثالث
 زعم بمضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيتي فالرطوبة جنس
 تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب
 قال الامام الرازي كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما
 كالجمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه *
 الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عديمة والا احتاجت
 الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلّة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون
 هذه القابلية معللة بعلّة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه
 انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
 رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور
 في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
 المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال
 ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة
 ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة وهذا محمول
 كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه * المقصد الثالث في الاعتماد * وهو المسمى بالليل
 عند الحكماء كما سيأتي (وفيه مباحث * احدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود
 (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمتنع الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا نصريح منه بان الاعتماد
 على المدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اي في وجود الاعتماد المتكلمون
 فنفاه الاستاذ ابو اسحق (الاسفرائيني واتباعه) واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالفاضي بالضرورة
 اي قالوا ثبوته ضروري (ومنعه مكابرة المحسوس) فان من حل حجرا ثقيل احس منه اعتمادا وميلا الى جهة
 السفلى ومن وضع يده على رزق منفوخ فيه مسكن تحت السماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي
 ذكروه (انما يتم في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه
 ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجب) اي يوجب المدافعة
 على تدكير المصدر (فلانه اولاه) اي لولذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء
 (الحمران الرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس
 بالضرورة) (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء
 الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجه (ولا مبدأها) اي وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير
 مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاضل
 لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لا تحسدها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس
 فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطء واجاب
 عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها
 قوة سارية في الجسم متعينة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة
 مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالليل والاعتماد واما تسميتهما بهما فبعيدة جدا (وستقف في اثناء
 البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتاج
 لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذب بها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل
 فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
 فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل

في المجذوب فعلا لم يصير مجرد قوته عائقا لفعول الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى ان يجذب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدءا غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اي ثاني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) اي تحته (قسرا مدافعة صاعدة نالتهاله) اي للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اخلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والعدم لا) يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية النعاف فلهما متضادان كالليل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممنعي الاجتماع كالليل الصاعد والليل المتقضي للحركة بمنة او بيسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد * واعلم ان الجهات * على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدين وظهور وبطن ورأس وقدم فالجنب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك خاصة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته * ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفوا وهمهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموما اعتبروها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) التقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قائمه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قائمه باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قائمه بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (واته) اي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه (الاول) العامي (فلانه اعتبار غير متوحد) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تبدل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحتة خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا للجهة) اي مثبتا للجهة الحقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اي غير محصورة (بحسب الاشخاص واورضاعهم) بل بحسب شخص واحد واورضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثاني) الخاصي (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امر او اجبا في تحقق الجهات وحيث نقول (ففي المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مبعات (ستة وعشرون بعدا) اي طرفا وجهه (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون

للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له والامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته مماسية وعلى هذا قياس الخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانا عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لهما طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بهما وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متميزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القاسم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا وتحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب القرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويحاج بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان رأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك اما اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنتان اعني المساعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (امر او احدا فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلا والى العلوية خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدى) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا

بتضاد الاعتمادات) المنفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع
 التضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين) * الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه
 مدافعة هابطة (وهو ظاهر) (والتعلق به) اي بذلك الحجر (من اسفل الجاذب اليه) اي الى الاسفل
 (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبه اليها (الثاني
 ان الجبل الذي يجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما) (فيه) اعتماد و
 (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتماد ان الى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات
 الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الامدى ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد) اي لوقلنا
 ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيموز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول
 بالانحداد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
 وبدونه (رابعها) اي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) التمايزان
 بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالوجوب للصاعدة الخفة) (والموجب) (للهابطة الثقل
 وكل منهما) (اي من الخفة والثقل) (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) (واتباعه) (والمعتزلة
 والفلاسفة) ايضا (ومنه طائفة) (من اصحابنا) (منهم الاستاذ ابواسحاق) فانه (قال) في اكثر اقواله
 (لا يتصور ان يكون جوهر) من الجواهر الفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر افراد
 متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة
 في الاجسام) (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة (ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم
 افرغ الماء) اي صب (وملئ زيقافان وزن ما يملأؤه من الزيق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء
 مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيق والماء (ضرورة لتساوي الحاصل لهما)
 اي للزيق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المائئة له (الا ان يقال بان في الماء خلاء
 لا يسيل الماء اليه طبعا) اما القادر المختار واما السبب آخر لا نعرفه وحينئذ لتساوي اجزائه الزيق
 لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه
 بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اي زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة
 وزن الزيق عليها) اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك
 انها بقدر الخلاء في الماء (وهو) اعني وزن الزيق (ربما كان اكثر من عشرين مثالا) لوزن الماء
 (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها) اي بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل
 الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها
 الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه) اي الميل (اما)
 ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل
 (القسري) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادره عن
 الارادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الانسان في حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل
 الحجر بطبعه الى السفلى فالليل الصادر عن النفس الناطقة في بدنهما عند القائل بتجردها نفساني لا قسري
 لانها ليست خارجة عن البدن متميزة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة
 لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية
 والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة
 (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لتزويج الروح الحيواني بالتسيم وليست داخلية
 في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهرة (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة
 والهابطة وهي) اي حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخرين ظاهر)

اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور و ارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما)
اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والها بطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه
وجه الانحصار اذ لا نفى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة
فتكون حركات النبض والتغذية والتمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي
ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي
صعوده ونبوته اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها
الى جذب هواء صاف ولانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار ككلا على الروح
فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو
الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب
والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه
الروح من الشرايين فينبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل
الاستبعا كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب
وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمحصر في الاقسام الثلاثة هو
الحركة البسيطة فلانقبض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكيمين * الاول ان العادم له)
اي للعيل الطبيعي بل لمبداه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها
القريب هو الميل الطبيعي (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي
بقوة قسرية مثلا (في مسافة ما في زمان) لامتناع قطع المسافة المتقسمة في آن لاسر من ان قطع
بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذي) مبدأ (الميل) الطبيعي
ان يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) العينة ويقطعها (في اكثر من ذلك الزمان لو جود
العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلا خير) اي
فلجسم آخر (ميلة عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها
(في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن) المعاقفين وهي بالعشر في المثال المفروض
(فتكون الحركة مع المعاقف) القليل (كهي لامعه) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة
في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم في هذا
المقام كلام جامع بين المسئلتين ولخصه ان كل حركة لا بد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء
لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها
على التقدير الثاني فلا يمكن ان توجد حركة ما الاعلى حد معين من السرعة والبطء فان كانت
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور و ارادة جاز ان نحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان
يتخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيرتب عليه الحركة السريعة
او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء
الى معاقف وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي
بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن
وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاقف اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاقف المحرك
في تأثيره اذ لو لم يعاقفه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاقف اما خارج

عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاق في الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاق داخلي لاستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية بمحتاج الى معاق خارجي فقط وتحدد القسرية بمحتاج الى ذلك والى معاق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبايعي اعم من ان يكون طبايعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاقفة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاق داخلي حتى يلزم ان يكون مادم الميل الطبايعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف * الحكم (الثاني ان الميل الطبايعي بعدم اذا كان الجسم (في الحيز الطبايعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبايعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (اولا غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فالملطوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبايعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة بابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبايعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبايعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الاجزاء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكون فيه مدافعة اصلا لاني كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فاثبتوا له) ايضا (حكيمين * الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبايعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبايعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا حدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة بحصول الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبايعي ميل قسري واذا لم يكن له معاق كما اذا قدرنا المسافة خلاه كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت مطولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبايعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واغوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبايعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالليل (المدافعة نفسها

(فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التحكى عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد بالميل (مبدأها فنعلم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين الرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتتا في قبو لهما للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زماناً الى ان يبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضاً (فلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا) في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لهما فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرط يختلف عنه (واما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي و سياتيك في بحاث الارادة ما نعطفه) ونضمه (اليه) اي الى الميل النفساني فيكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فنها) اي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اي انقسام الاعتمادات (الى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المتقضيان للهبوط والصمود (و) الى (مجتلب وهو ما عداهما) كالاعتماد الثقيل الى العلو (اذا رمى اليه) (و) اعتماد (الخفيف الى السفلى) حال ما حرك اليه (او هما) اي كاعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعني القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال) ابو علي (الجبائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحرركات التي تجب بها وبطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحرركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحرركات (تضاد اسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المتقضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي للسكون والسكون بشرط الحصول فيه (وايضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تنك الجهتين (واجتماع الكونين بحال ضرورة) فان البدئية تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمنع ان يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابوهاشم (لانتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتماد ان) (الازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعد مه (اما الاول) وهو جزمه بانه لانتضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه ايضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثاني) وهو ترده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فلاجل المتجاذب) على سبيل القواوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها) اي يجذب الجاذب مدافعة الجبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجذب من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لاجذبه اياه

الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذلولا جذبته له
 لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (ونارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي
 يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته
 فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اخلافااتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فذمه الجبائي)
 من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المجتلب) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائي) في
 عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة السفلى مثلا (بقي) الاعتماد
 (المجتلب) في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للسبح المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه
 (لانه) اى المجتلب (يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو)
 اعنى الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى في جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل
 بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب
 ان لا يكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لان سلم كونه) اى كونه ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص
 صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا منهما مشتركا
 بين اللازم والمجتلب فلا يتم الازمام * الوجه (الثاني لافرق في) اجناس (الاعراض التي يمتنع بقاؤها)
 كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون
 فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد
 بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق
 بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز
 ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير
 مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء
 اللازم (واما ابو هاشم فيدعى الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة في الاجسام
 الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم)
 فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجبائي
 موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة البيوسة) يعنى ان الاعتماد بين اللازمين الطبيعيين معلان
 بملتين هما الرطوبة والبيوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت
 رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا
 (تكلس) اى صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا
 (اذ) النار (تزيده يلسا) بافتائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنه
 ابو هاشم وقال بل هما كقيمتين حقيقتين) غير معلتين بالرطوبة والبيوسة (لما ذكرنا في زنى الماء
 والزئبق) فان الزئبق اثقل باضغاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به
 الجبائي (ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب والبيوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل
 مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة والبيوسة
 (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب ومائمه الكلس
 (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان
 مستندين الى الرطوبة والبيوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء الكلسة التي اوقد عليها
 النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلى فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا
 (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته)
 جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاجزاء) الصلبة (التي تجعل مياها) سيالة (بالحبل كما يفعله

اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المسألة
 في الذهب والاجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يحوز
 حينئذ ان يكون بين ايدينا انه جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لانسلم ان المذاب بعد
 الاذابة رطب بل هو باق على يوسسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة
 في الاجار المحسوسة يوسستها (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما
 يطفو) عليه (للجوهر المتشبه به) فان اجزاء الخشب متخلطة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمتصها
 من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه متدججة لم يشبث بها
 الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الامدى يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيت والفضة تطفو
 عليه مع ان اجزائه هاجرة متخلطة حتى يشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا انه يجب (ان يفصل عنه) اى
 عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء عنده صاعد
 بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان يفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء
 قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي
 (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي (اذا هما) اى افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة
 للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها
 تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء
 فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال
 الهواء وزسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة
 (وهما) اى الثقل والخفة (امر ان حقيقتان ماضتان للجسم) في نفسه (كالحجر) يقتضى احدهما الرسوب
 والاخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امر ان الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ
 منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد)
 فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (والف من خشبا
 لا يرسب) فيه مع انه لانسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم
 فاورده ههنا وجمله فرما بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة
 في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبيين والفرعية فلذلك قال **تفريع** * قال
 الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء (على تقدير تساويهما في الحجم) (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله
 الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته
 للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون
 طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى في الحجم (اخف منه) اى من الماء
 (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لوى مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه
 (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي
 منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقابلة
 على القسم الاول فأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد التبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى
 ان تنحى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة
 في الاجرام الصلبة تخلل الهواء فيما بينها فالحشة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية
 المتخللة فيها ميل فاذا وقعت في الماء اتمت الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء
 الثقيلة دفع الحشة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يسأت له الانفصال
 عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه

الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه
 الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حر كات يخلقها الله في الراسب
 ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم
 المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهماء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة)
 على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو
 الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع
 فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا
 للتلازم وما ناعنا عن الانفصال (كيف) اي كيف لا يتوجه عليه ما قدر عرفته (والهواء الذي فيه) اي
 في الخشب (لم يبق على كيفيته) المتضمنة للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط
 التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي
 ولا سفلي (بل اعتماده محتلب) بسبب محرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المفسور تحت الماء اذا خلى
 وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصبده
 (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر
 لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخرجه من ذلك الموضع بشغل وطاءته) وقوة
 عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخرجا من الاصغر ولا شك ان ضغط
 الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخرجا وليس
 كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشدد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال)
 الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الحركة
 كما نشاهده) اي نشاهد التولد (في حركة اليد بحركة المفتاح) فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح
 فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع
 الذي يقصده) الحجر (اما طبعه او قسرا) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد
 منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة
 (لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فذهب كذلك (وادعم بدعامة
 ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك
 ثم اذا ازيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة
 العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اي سقوطه الى تلك الجهة (الا
 للبل الذي احده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر انما لم يتحرك الحجر
 من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والثاني لا يولد المتقدم) وفيه نظر
 اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة
 اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد
 مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) اي بتولد الحركة والسكون (من الحركة
 تارة ومن الاعتماد اخرى لمتسكيهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة
 على انحصار تولدهما فيها ومتسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار
 فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتولد باطلا كما
 ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الامدى تنزل الى صحة التولد ثم ناقضهم فقال على
 الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن
 حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتولد في صورة

وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ماعليها من الشعر والاطفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاطفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها ماعليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابن هاشم لان سلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلان سلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معاني الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائي (في الحجر المرمي) بالقسر (الى فوق اذا عاها ويا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وهي الرأيين فيه تحكيم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكيم) بحث (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثاني فلان الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجهه اولا) اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلام الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحرك الى خرقه (فليست طبقا لها متائلة) حتى يجب تساويها في الاحكام (فقد تنهت) الحركة الصاعدة في الضعف (الى ما يوجب) اي الى طرفة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكيم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مطلوب في الاول) اي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي افاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحيث يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكيم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال) اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجه الاعتماد اللازم (فانه يوجب الحركة الهابطة) ولا المجتلب (لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا) (وقال الجبائي لا يستبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهب بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المطلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) اي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اي الاستدلال الذي نصر به مذهب (لا يوافق مذهب) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقدم ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) اي للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان

عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة للنازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة
 المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فن جواز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة
 لها بطلت لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا
 المستبعد ولما قضية التعادل فقد يقلل جاز ان يكون الاعتماد المختل بغالبا في آن ومطلوب باقي آن عقبيه
 بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا * للمقصد الرابع * الصلابة كيفية بها ممانعة الغامر (اي كيفية
 للجسم يكون بها ممانعة للغامر فلا يقبل تأثيره ولا ينغمر تحته) واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك
 وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان
 مما لا ينغمر ولا يتأثر من الغامر لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم الفنصري (فهو عدم ملكة لها
 وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للغامر فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا
 قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الخمسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي
 ينغمر فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك
 الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين
 ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول
 عدم الانغماز وهو عدمى الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
 المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة
 ولا صلابة له وكذا الريح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد السديد نحو الالتصاق
 فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية * المقصد الخامس * الملاسة عند المتكلمين
 استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (والخشونة عديمه) بان يكون بعض الاجزاء نائبا وبعضها غائرا
 فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملوستان (فأتمتان
 بالجسم) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل) فأتمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض
 بالعرض جاز عندهم * النوع الثاني * من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية
 اللاتق ان تردف الملوسات بذكر الكيفيات المذكورة لان الكلام فيها مختصر فأخبرناه وارادنا الملوسة
 بالكيفيات المبصرة (وهي الألوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال
 والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك
 (فهي عند الحكماء انما تبصر بواسطة) واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي
 ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته
 على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بالواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اوليا
 وبالذات قلت معنى المرئ بالذات وبالعرض ان يكون هنالك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية
 بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس
 قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا
 وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا
 انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء
 منه رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما
 فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشافا للضوء واللون
 ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن
 تعريفهما) اي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بمجردياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما
 اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال)

في تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هوشفاف) وانما اعتبر قيد الحلية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسمه ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون مالم يصير مستترا لا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كمالا بخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد ككلامهما في قسم فقال (ونجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ماسياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة * الاول قال بعض من القدماء (لوجود للون) اصلا بل كلها مخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضي للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سمحنا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم تفعل بعضها من بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض السخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقدمر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في غنى الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وايس اشفافه كاشفاق الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (و) قيل السواد لون حقيق فانه لا ينسلخ (عن الجسم البتة) فدل ذلك على انه حقيق (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسبر يبيضون التحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقا مقارفا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والامتاع انصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اي في فصل توابيع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البياض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلاقه بالنار (ولم يحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلط حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لودخلت فيه هوائية ويبضه لكان ذلك خثورة لا انعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذاه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرار سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصنوع (بماء طبخ فيه القلي) او لا ثم طبخ فيه المرار سنج ثانيا وصى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدفعة فانه يتعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يحفف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والام يحفف بعد الابيضاض لكنه لا يحفف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث الشرقية انه اذا خلط هذان المائان يتعقد فيه النحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان متخللا

ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقارب حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء
القلي اولى بالتفرق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه
ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جازان يكون لتخليل البياض سبب آخر لانعله اذ المفروض
انه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم يكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الانجاء من البياض الى
السواد يكون بطرق شتى فمن القبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى القبرة ثم منها
الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد ضعيف
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يحض (ومن الحمرة فالقمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة
ثم الى القمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلة) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلة
ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان
المتوسطة فان لم يكن الابيض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال ببعض
الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة
والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف
على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي
وليس سوادا ولا بياضا ولا مرئيا كمنهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان
وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير
وان خالط السواد ضوء فكان مثل القمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي
تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك
غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر
ماسياتي تفصيله فقله (ولو لا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لانحد الطريق)
اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل
اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود (فلو لم يكن الاسود وبياض) على الوجه الذي
ذكر (وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ اقماهى لاجل اختلاط
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا
البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز
ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز
ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق
والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما تخللا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء
المضي والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ
افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة
في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضي تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر
ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (وبلزم
السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهوانه قد صرح فيما نقلناه من كلامه
بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص
وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فمالم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتي لي كلام في هذا المعنى
اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر
ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان
لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك

من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الأمثلة (والقول بأن ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وإن لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (بعد ما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفى ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الأصل والبواقي) من الألوان (نحصل بالتركيب) منها على أنحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة) وإذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء الغمام) الذي أشرق عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الجرة) أن غلب السواد على الضوء في الجملة وإن اشتدت غلبته عليه (فالجمرة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وإن خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة) والخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية أن خلط بها سواد (مع قليل جرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية أن خلط بها جرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الألوان (وقال قوم) من المعترفين بالألوان (الأصل) فيها (خمس السواد والبياض والجرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سمحت سحقاً عما تم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها (والحق أن ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (وأما أن كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فتشأن لا يسيل إلى الجزم به) ولا بعدهم إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أن يتوقف فيه **المقصد الثاني** قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فأنالناه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيتنا إياه (أما لعدمه) في نفسه (أول وجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) إذ لا عائق هناك سواء (والثاني باطل لأن الهواء) المظلم (غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) إذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقاً من الرؤية مع كونها أمر أعمى (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الإمام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فإن رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتعفن (عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه) في نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستنداً على أن الضوء شرط لوجود اللون (إنما يرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى (فإذا انتفى طبقات الضوء كلها) انتفى (أيضاً) طبقات الألوان (بأسرها) وهذا يوجب أن هذه الألوان التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء

شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما
احتمل ان يكون اللون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدس
منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على القيرمع ان لقائل ان
يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب
جللاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت
تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر بخلقه الله في الحى)
على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على
ما سياتى في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لهما في مواضعهما)
فمليك برعاية قواعد اهل الحق في جمع الباحث وان لم نصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء
عما من شأنه ان يكون مضنياً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية (والدليل على انه امر عديم رؤية
الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس
(وما هو) اى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بهواء مانعا
من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها
عدم الضوء وحينئذ يفتنى شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فبرى
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي) لا الضوء مطلقا ولا
الضوء المحيط بالمرئي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالمرئي
ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عاقما مع اختلاف
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلوا الجسم عن النور
من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء
وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا قمعناها في الظلمة الشديدة ولا شك
انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيّل انا نرى كيفية
كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا **فرع** منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية
بعض الاشياء كالتي تلمع (وترى) (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون
الظلمة شرطاً لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل
عن الضوء القوي كما في النهار فينفع عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلا
عن ضوء قوى لم ينفع عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه
الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى
على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم
يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع
مقصداً ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل يسان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

القسم الثاني

من قسمي البصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء (الاقدمين) ان الضوء
اجسام صغار تنفصل من المضي وتتنصل بالمستضي وبطله وجهان **الاول** انها اى تلك الاجسام
الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة
تبيكذ به او محسوسة قسراً ما تحتها فيكون الاكثر ضوءاً أكثر استتاراً والمشهد عكسه) فان ما هو أكثر
ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه نظر فان ذلك) اعنى ستر الجسم المرئي ما تحتته (شان الاجسام الملونة)
فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها
ويتصل بما وراءها (فان صفة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشغل به فكما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سزاوان الاستعانة بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع) اذا ارادة له قطعاً ولا فاسر معه يفسره ايضا (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فليقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبايع مقضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة اتم (ومما يقوى ذلك) اي عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة واحدة (فانه) اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لاقبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والا لزم ان تكون حلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضي الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استارت الدنيا) اي وجه الارض وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) اي حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (اخرج الخصم) على كون الضوء جسما (بان الضوء متحرك لانه منحد عن المضي) العالي كالشمس والنار وكل منحد ومتحرك (وينبئه) اي ينبع الضوء المضي (في الحركة) اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة ثبتت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) اي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتوهم انه يتحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضي (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم القابل (تابعا للوضع من المضي) اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن انه ينبع في الحركة) وينقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء يحدث في مقابلة المستضي الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بذاته (والتوسط) الذي هو هذا المستضي بالغير (شرط في حدوثه) اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضي اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انفصالا) وحركة للضوء من المستضي الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق) على انه ليس جسما فان اجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا **فرع** على بطلان كون الضوء جسما (من المتفرعين بأنه) اي الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس

مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول حسب ان هناك بريقاً ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور اتماماً للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لاختفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله انه) اي القائل به (اعترف ان ثمة امراً مبعداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماء ضوياً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امراً مستتراً فبطل مذهب لهذا (ولانه) اعني الضوء (مشارك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) اي في هذين الوجهين البطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترف به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمع في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سببه فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجديد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذا المراد ان الضوء الذي في البياض بمائل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امراً زائداً عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالعمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لونه وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضياً وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابل الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما امر اذا ترقى من الأدنى الى الاعلى ظن هناك بريقاً ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كلالاع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يرى مضياً في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج (ثم السراج) فانه يرى مضياً شديداً ويضمحل ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) اي ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لماضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا زوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الاخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (فلنا هذا تمثيل) اي اراد مثال (غايته تجوز ان يكون لذلك) الذي ذكرتموه (اثر) في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس

كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا يتفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه **مراتب الضوء** مطلقاً (القائم بالمضي لذاته هو الضوء) اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضي في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضي آخر (و) القائم (بالمضي لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضياً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل (كالخاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس وخالص على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضي بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضي فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) اي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرهما مع قبح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضي بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لا اختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) اي وكما للظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعف (بصغر الكوة) اي الثقب النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واغنى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) اي الى امور غير محصورة في عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى يعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضياً **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء) اولاً وانما اوردناه هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اي شرط التكيف بالضوء (اللون) واللون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء ايضاً لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اي يبطل قول المانع (ان ترى في الصبح الافق مضياً وما هو الا للهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اي للهواء (والكلام في الهواء الصريف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصنى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءه الهواء بوجه آخر ايضاً هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم يتفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به

(لاخص به) اى بالهواء (يخص بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكيفية (واما له لون ضعيف) جداً بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون * (المقصد الرابع) ان ثمة شيئاً غير الضوء يترقق (اي يتلاأء) ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يستزلونها وهو) اعنى ذلك الشيء المترقق (له) اى للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كالشمس من التلاأء أو والامعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كالللمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهى الاصوات والحروف) التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد * الاول) ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (ف قيل) الصوت (هو التوج) اى موج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلق) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان) ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التوج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصباخ ثم وجهه فأفسده وانه قد يعرض من الرعدان بذلك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وايضا التوج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلق تفرق والصوت ليس شيئاً منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات مبصر اصلاً (وسببه) اى سبب الصوت (القريب موج الهواء وليس موجاً) هذا (حركة) انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بموج الماء فى الخوض اذا التى حجر فى وسطه وانما جعل التوج سبباً قريباً له لانه متى حصل التوج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت مستمر باسمرار موج الهواء الخارج من الخلق والاكلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع موج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمثله مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتماماً ما وجدوا فانه قد يوجد موج الهواء باليد ولا صوت هناك واما هذا فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التوج لاني جميعها فلا يفيد ظناً ايضاً وقد يقال ان استقرار بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الازهان الثابتة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم نجدة على الغير مع كونها معلومة يقيناً (وسبب التوج المذكور قلعه عنيف) اى تفرق شديد (او قرع عنيف) اى اساس شديد وانما كانا سببين للتوج (اذ بهما يتفلسف الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارح او القلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينفاده) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التوج المذكور وهكذا تنصدم الاهوية وتوج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتوج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالبحر الرمى فى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلق سبب لتوج الهواء وان كان التوج القرعى اشد انبساطاً من التوج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتوج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقاً به ورأسه فى السماء واذا فرض

المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطنان تتطابق قاعدتهما ومن هذا التصور يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما اعتبر العنف في القرع والقلع لانه لو قرعت جسمها كالصوف مثلا قرعنا لبنا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يحطو بهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التوج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التوج ان كان آتيا فقد جطلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جطلوا القرع والقلع الآتيين سببا له فحمل الآتى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأا اخبرانها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا في الآن ﴿المقصد الثاني﴾ الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا تعلق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما سترفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لاي معنى ان هواء واحدا بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فنذكره السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه) الاول ان من وضع فقه في طرف اتبوبة (طويلة) (و) وضع (طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا حصرها) اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا حصر الاتبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعهما اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) اعني الصوت (يميل مع الريح كما هو الجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعني سبب الصوت (تأخر زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو السلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا ﴿واعترض عليه الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاطنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (أخج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى أخج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (باقيا على شكله) الذي يبيته يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاتها الى الحاسة (بما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (فلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرغ على التوج (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التي هي الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل

الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقبيا لشكله على حاله وربما يتحجج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدودها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهرا مما صورناه في كيفية الوصول وقد يتحجج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الاسماع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السماع الواحد مرارا كثيرة ويجب بان الحامل لها هو واحد متعدد لكن الواصل الى السماع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها متفيا **المقصد الثالث** الصوت موجود في الخارج (اى في خارج الصماخ) لانه انما يحصل في الصماخ (على ما توهم بعضهم من ان التتويج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتوج الخارج عن الصماخ) والاى وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل اليها (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا في المسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندراته من اى جهة اتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لئلا ينفى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له اليها بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا اليها اذ لم نزد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعيد وهذا الدليل الثانى لا يثبت على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع بنا في بظايره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتوج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعيد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتبع ما بقى منه في الهواء الذى هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فنندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فينادى ادراكنا من الذى وصل اليها الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأدرا دركناه الى حيث يتقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعده ومورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لانفرق في البعد بين الرعد الواصل اليها من اعلى الجو وبين دوى الرحى التي هي اقرب اليها ونفرق فيه بين كلامي رجلين لانراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعده الآخر ذراعا فاننا اذا سمعنا كلاهما معا عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن ككون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذى في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات

فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك
الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصل فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الراجحة اذا ادركت
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الراجحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما
ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارح للصماخ توجه من تلك الجهة
لأن الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) تميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب
اقوى) من اثر البعيد فان القرح مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث
من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث
هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانما يجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد
(احدى اذنيه) التي تكون في جانب الصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت
اتما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف
فيكون الهواء القارح واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب
توجه الهواء القارح منها (و) يجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف
القريب) فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشبهه علينا الحال
في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة
وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة
لذلك لا تغاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك * المقصد الرابع الهواء *
التموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (امس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيته) لان ذلك الجسم
يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التوج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الخائط)
المقاوم لها فتنبوا الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث)
في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت
بحسب قرب المقاوم وبعده * فرعان * على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب
الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى
عرفته فيما صادم حتى صادم التوج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك
التوج الذى كان حاصلا بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتوج الاول فهذا
التوج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التوج
الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التوج الثانى الذى كان
ابتدائه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيحمل ذلك
الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان
الاول هو الظاهر * الفرع (الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك
لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتوج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج
الهواء الآخر سببا للصدى وانت خير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر
الى مكان الهواء المتوج الحامل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على
احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وما كسه) فلا
يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا تميز بينهما)
اى بين الصوت وصداه ليجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في
الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا امس فيكون) الهواء الراجع

بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترجى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف
(فيكون رجوعه) اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف
خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لم
من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كما مر واما الانتشاره كما في الصحراء (ولذلك)
اي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب
في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتعاقب ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس
معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولايو حذفيها على القول باشتراط العاكس

القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد

اربعة * (الاول عرفه) اي الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اي يتلك
الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في السمع) هذا تعريف (و)
اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضه في طرفه عروض
الآن للزمان ليتناول الحروف الالمانية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور
لا يتناول الحروف الصوامت كالطاء والظاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت
اونهائته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف
الالمانية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن
للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ
يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الالمانية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع
الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والثقل ليجرج) عن التعريف (الحدة) اي الزبرية (والثقل) اي البمية فانهما
وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة
الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمثاله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا
في السمع ليجرج الفنة) التي تظهر من تسريب الهواء بمضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع
انطباق الشفتين (والبحوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الفنة والبحوحة سواء
كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما
ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في السمع من حيث هو مسموع (ونحوهما)
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول
والقصر فلا نهما من الكميات المحضة او الماخوذة مع اضافته ولا شئ منهما مسموع وان كان يتضمن
ههنا السمع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع
او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور
اعني الفنة والبحوحة ونحوهما (والسمع واحد وقد تتحدو المسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور
وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا
لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي
اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا باعتبار
ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الفنة والبحوحة والجهارة والخفافة ليست مسموعة
منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض
والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاهية الحرف اوضح من ذلك) الذي
ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بما هيئات المحسوسات

من تعريفاتها بالاقوال الشارحة ان لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد
شيء منها معرفة حقائقها و كأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها
* المقصد الثاني * الحروف تنقسم من وجوه الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية
حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
الجانسة لها فان انضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي
ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها
لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لا متناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه قحمة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا
او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه * الوجه (الثاني) ان الحروف (اما زمانية صرفة) كالخروف
المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية ماضية للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك
الصوامت المذكورة ونظائرهما مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا
(واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والذال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها
لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطر ب ودول
او في ان توسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة
والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف
الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد
واحد زمانى كالراء والحاء والحاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا رأت متوالية
كل واحد منها آتى الوجود الان الحس لا يشعر بامتيزاز متها فيظن انها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال
في الحاء والحاء * الوجه (الثالث) اي الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون (كالباين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او متخالفة)
اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين
بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون * المقصد الثالث * في انه (هل يمكن الابتداء بالساكن)
الحرف اما متحرك او ساكن ولا نغني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور
من خواص الاجسام بل نغني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقبيه
مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شيء
من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لاختلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به
انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (قدمناه) اي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اي زعموا
ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يتبدى
في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون
الذي هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يخص بلغة
كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لانه ممتنع في نفسه بل لان
لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك
ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالساكن (في) لغة (اخرى)
كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فانارى في الخارج اختلافا كثيرا) الا ترى ان بعض الناس بقدر على التلفظ
بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب

القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لالكونها ساكنة * المقصد الرابع * في انه
(هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو والاضالين (جائز) جمعها
(اتفاقا واما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (بجوزه) اي جمعها (قوم كما في الوقف
على الثلاثي الساكن الاوسط) كزيد وعمر (بل) جوزا ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت)
فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوش (ومنهم من منعه وجعل ثمة) اي
فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلصة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان
او اكثر واما اجتماع ساكنين متصوتين او صامت بعده مصوت فلانزع في امتناعه قال الامام الرازي
الحركات ابعاض المصوتات اما اولافلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الالهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات
لولا تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتدبها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها
لم يمكن ان تذكر المصوت الا بالاستثناء صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بمحصل
المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار افتتاح الفم هو الالف ثم الباء ثم الواو وانقلها
الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخله في المصوتات
فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات ومدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف
الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آتى والحركة
زمانية والآن متقدم على الزمان فايوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا
على ما يحدث فيه وقد يقال جازان يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان
الحركة ولا بد لتفنيه من دليل * الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم
بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد
من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعتراض عليه
بانه ليس يلزم من ابطال تقديم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما
الاخر بل يوجدان معا على انا نقول جازان يكون السابق مستقبلا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه
عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء
بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

* النوع الرابع *

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن البصرات والسموات
لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملوسات بناء على ان اهم الاحساسات
للمحيوان المغذى هو اللمس الذي يحتز به عما يضره ويفسد من اجته ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغذيه
ويحفظ به اعتداله فكان رديفاه وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى
ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك
بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كقطع واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف
فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقته وسخنه وله اثر ذوق ايضا فلا يميز احدهما عن الآخر (وهي الطعوم
وفيها) اي في الطعوم * مقصدان * الاول اصولها) اي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة
في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل
هو الكشف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل

والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غائبي الحرارة والبرودة وكذا بين غائبي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والخنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كاسياتي يقبض ظاهرا للسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يبق عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحرارة) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما ينبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي ندر كها (اذ من شأنه التفریق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفریقا ولا شك ان التفریق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفریق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففي الكشف) اي فيفعل الحار في القابل الكشف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك بعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفریق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المحتمة اشد تأثرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملاءمة (دونه) اي دون ما ذكر اولاً (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحرافة) اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون غائضا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الجار ولم يمنعه من النفوذ فيه فبعوض في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفریق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) اي بين المارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفریق فيد متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المارة مرة وإلى الحرافة اخرى) اي يكون طعم المالح نارة قريبا من المارة بحيث يتوهم انه مري ونارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المروخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة محاطة برطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم محاطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اضررت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصبح المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقل والنبوة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينغمد ملحا او يترك حتى ينغمد بنفسه (والبارد يفعل) كالحرار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه الكشف) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمة منه اقل من عدم ملاءمة التفریق

ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط
التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة
والضعف واليه الاشارة بقوله (في التكثيف) اي في فعل البارد في القابل التكثيف (عقوصة لانه
يتضاعف التكثيف) يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العقوصة التي تقرب من الحرارة
في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حوضه) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه
ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل التكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل
من عدم ملاءمة العقوصة بكثير ايضا وهي الجموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد
(يكثف) القابل اللطيف (يرده ويغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون
عدم ملاءمته) اي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك
ان الصواب تبدلها باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اي ولان الجموضة تحدث من فعل البارد
في اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كما ازداد مائبة) ولطافته واعتدل قليلا باسخان
الشمس المنضج (ازداد حوضه) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون
العقوصة) وفوق الجموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في التكثيف واكثر
من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه
في عدم الملاءمة فوق الجموضة ظاهرا وما كونه في ذلك دون العقوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص
يقبض باطن اللسان وظاهره) معاينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط)
فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم
(وهو) اي ما يحدث من فعله (في) القابل (التكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل التكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملاءمة للامرجة المعتدلة
والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لقلّة المقاومة) بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة
ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في التكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واغوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم
التأثير) اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لابمادته ولا بكيفيته) اي طعمه (فلا يحصل به)
اي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر
ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متبركا (ويقال انتفاهة
لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى
تفها ومسبخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتخلل منه) اي من
ذلك الجسم (ما يحاط الرطوبة) اللهبية (العذبة) اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة
للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتل في تحليله احس منه) بطعم قوى
حاد (كما يزجر) اي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية

هذا وقد توهم بعضهم ان المعداد في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الوجوهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعداد فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من الرثم المالح كما أنه من مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المراسخن من الملح المأكول وبارد الطعوم العفوسة ثم القبض ثم الجوضة فان الفواكه التي تحولتكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدت قليلا قليلا باسخن ان الشمس مالت الى القبض ثم الى الجوضة ثم تنقل الى الخلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لسدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر الجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده من وكذلك الشاهترج وبعض القناء والخيار والعسل حلوحار والزيت دسم حار والداماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المراء الدسم وغلبة الحرارة على الحلوا او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية * المقصد الثاني هذه * الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد من ككب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المتقضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لابلذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتحيل انه بارد فينقض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تحيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارة) وتسخينه (يدسط الروح) ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي (حتى يخلو من كرها) اى من كز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المتقضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يتمتع من فعله فلا نفقضا اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقيض كما في الخفض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوفة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشيخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الخلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثيرا للمسى امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يعجبه

في بعض المواضع تفريق واسمخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسمخان فيسمى ذلك المجموع حوضه وطعم آخر يصحبه تكثيف وتخفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا الخيل وقد اجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم اليها) اي الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا ثبت ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انها طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع * النوع الخامس * من الكيفيات المحسوسة (في المشعومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الامن وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة والنافرة فيقال (اللائم طيب والنافر متنق) الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة * الثالث بالاضافة الى محلها كرايحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها

* الفصل الثاني *

من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقبل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياء والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بنبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يصير زوالها (سميت ملكة والا) اي وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا يفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد وبعقبه فرد آخر في تفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) اي الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولها الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والام وغيرهما * النوع الاول الحياة * قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعه اياها (وفيها) اي في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تدفع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي (ويفيض منها) اي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي ياتي

بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم اتبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة
 والظاهرة والقوى المحركة الى جلب النافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة
 للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحياة هي
 قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتعة لهذه القوى كما ذكرنا
 فلذلك (قال ابن سينا) في كليات القسانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة
 وغير قوة التغذية) والتنمية (وبدل عليه) اى على التغير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج)
 من الاعضاء (اذ هي الحافظة) في الحيوان (للاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن
 و(التفرق والبلل) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة
 الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الحذر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود
 قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والحركة واما مغايرتها
 للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحياة (في) العضو (الذابل)
 فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (في) النبات قوة
 التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكأنما
 متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية
 وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند اطباء وللا انسان من بينها
 قوة رابعة يدرك بها المفولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب)
 عما ذكره ابن سينا (انا لنسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) و (ان قوة
 التغذية مفقودة في) العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف
 عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لما نفع) بمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج
 هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه
 لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لالعدم المقتضى وكذلك المفقود في العضو الذابل هو
 التغذية وليس يلزم من فقد انها فقد ان القوة المقتضية لهما (ولانسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية
 في الحى موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك
 (لجواز ان تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لهما) اى لقوة التغذية (في الحى) وليس يلزم
 من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم
 واحد من فعل او غيره) المقصد الثاني في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية
 المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة) لذلك الجسم (كصفات
 تتبعها) اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم
 زعموا انه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع
 من الحيوانات حتى يقبض عليه صورة نوعية حيوانية مستتعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح
 الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحاملة قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب
 الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة
 النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية
 واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة)
 مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء)
 اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون
 تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك

لأنهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (و نحن) معاشر الاشاعة (لا نشترطها) اى لا نشترط البنية
 الخصوصية في الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى)
 بوجه من وجوه الانقسام والجزى (والذي يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط
 البنية الخصوصية (انه) اى الشأن على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام
 العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة) وحينئذ
 فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة
 بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر
 من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان في الحقيقة
 وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) في قيام
 الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا
 الاستدلال (الك) ان اردت قيام حياة واحدة بالجزئين معانها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك
 في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت
 به ما تناول هذا القسم ايضا فاستحالة ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فيقسم
 بانقسامه ان كان حلوله فيه سر يابا والافلا وايضا (قد صرفت مرارا ان دور اللعبة ليس باطلا) فنختار
 ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا
 محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا
 دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية
 فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا رجحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون
 هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احدى الحياتين او من خارج ولا نعلمه (و) لا رجحان
 (عندنا لم يقد) لان هدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد
 الجانبين فقط لم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين
 وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء
 الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا * الموضع الثالث * فيما يقابل الحياة (الموت
 عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والظاهر ان يقال عدم الحياة عما انصف بها وعلى التفسيرين
 فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي
 فهو وضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى اليجاد (لا تصور الافياله وجود
 والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون اليجاد وتقدير الامور العدمية جاز كتحديد الوجودات

النوع الثاني *

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر * الاول * العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة
 مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم طالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم
 (وهو) اى ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا
 الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شئ عالسا بالآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور
 المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقة (ذات تعلق) والفائل به جماعة من الاشاعة
 وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييز الابطال النقيض وقد عرفت انه الخسار من تعريفاته عند
 المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فتمه امر ان العلم) وهوتلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق
 (واثبت القاضي) الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده
 واثبت (معهما تعلقا فاما لا علم فقط او العالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت
 لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقهما (وقال الحكماء العلم هو

الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وإرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جملوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني (أدق بعقل ما هو نفي محض وعدم صرف) بحسب الخارج كما لم تستطع وكثير من الممكنات كبعض الأشكال الهندسية التي ترى أنها تحكم عليها ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها ولا شبهة أيضا في أن بين العاقل والعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق إنما يتصور بين شيئين) مما يزين ولا تمايز إلا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة وأدلت بوثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فأذا الحقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن وهو) أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضا فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك إذا اختلف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) أن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابقه امر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي انصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضا (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فإن الماهية إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود ويخص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الخبيثة يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه احكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الخبيثة (إلا بان يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه باحكام آخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصل الكلام أن الماهية إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصور هامة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وإنما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها في الدرجة الثانية من التعقل وأعلم أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من حيث هي ذهنية كانت متمتعة بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمتعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن (قال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين الأول لو كان التعقل بحصول ماهية للعقول) في ذهن العاقل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) إذ لا معنى للأسود والابيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لأن هذه الصفات منتفية عنه (وأيضا يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة * الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) ونجوز مكالمة محضنة (وجواب) الوجه (الأول أنه إنما يلزم

كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني
المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود
الظلى المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (انه لامعنى للماهية الا الصورة
العقلية) المتصفة بوجود غير اصل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية)
المتصفة بوجودات اصيلة (في اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها
(كما تنبّهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه
فلا يلزم انصاف الذهن بما هو متصف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) ان الممتنع
حصول هوية الجبل والسماء في ذهنا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهائنا
(لاماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين
(غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو
الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود
الخارجى (فظنا امر واحد) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما
جعلوه) اى الحكماء العلم (امر اعدميا فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم من المادة) وردبانه يلزم منه ان يكون
كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان
العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن
تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى
في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فيحيث بين ان كون البارى عقلا
وما قلا ومعقولا لا يقتضى كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل
الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الاحضور صورته عند جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر
الما قل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لو اوجب الوجود ليس عقليته
لاجل صور كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في المختص اننا نعلم بالضرورة علنا بالسماء والارض
ووجودنا ووجود لذاتنا وآمانا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور
ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة
الواجباتية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها متميزة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم
فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدما واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا
كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا
وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا
دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة
عدمية فهى وجودية اما حقيقية او اضافة اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية
المدرّك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اوجب عنه بان العلم ليس نفس
حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرّك للذات المجردة والجماد
ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة
وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة
ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعوره واما انه هل يعتبر في تحقق هذه

الاضافة السمة بالشعور امر آخر حقيقى او اضافى او عدى فذلك مما لا حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين واجب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين مماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لاحلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته فى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العنى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث الشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصة الجاد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لافى الخارج ولا فى الذهن * المقصد الثانى * العلم الواحد الحادث (قيد) بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف فى ان العلم الواحد الاجالى يتعلق بمافيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر (الثانى وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعاً (وقد عرفت) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئا والاحتج بهذه الحجة ان كان معتزلا وورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنهاى (وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضى تعددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هى مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلى) من الاشاعرة وهوانه (لا يجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظرين) اى بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع

(نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضرور بين لماسر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد صرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اي المعلومين النظرين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاء نظروا واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) اعني المعلومين الذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالية بالسواد والعالية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعاليين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعاليين وبتشعب ايجابها لحكمين متخالفين كالعالية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعالم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الامع العلم بمضادة الاخرى (وكذا الحال في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان اعلى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى اقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضى الله عنهما الى المؤمنين انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايج الغاربه نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشرفيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اي احدا (لا يعلم علمه به) اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فتم معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعي كل معلوم منها) (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدا) اذا علم شيئا واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لان سلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لماسر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن ان يسترحى حتى يلزم علوم غير متناهية

بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز انغفلة
عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه
حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى (واما قول من قال) يعني به الآمدى فانه قال في الجواب الكلام انما هو
في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور الا
(بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظا هره
نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لاحقيقته ومعنى كون الواحد مناهما لما يعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه
(فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئ
من العلم بجزئ آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندي (ان الخلاف متفرع على
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد
(بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جازان يكون) العلم (صفة واحدة تعدد تعلقاته وكثرة التعلقات)
الخارجة عن حقيقة الصفة (لا يجعل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهني
لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما يناقش فيه) يعنى انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جواز
العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة
لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان تكون ممتعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالة والاستدلال
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للابيض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما
لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بطلق المضادة وكلامنا في المضادة الخصوصية وان كان
متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة الخصوصية مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف
على العلم بهما مما فليس هنالك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخله فيه والجواب
ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية
هذا وخصوصية ذلك معافاته جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل
* المقصد الثالث * الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق (سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب واما سمي مركبا لانه
يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقده انه يعتقد على ما هو عليه
فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو)
اى الجهل المركب ليس ضد للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
واما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين * الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) اى تلك
النسبة الميزة بينهما (مطابقة او لا مطابقة) فان العلم مطابق لمعلقه والجهل المركب غير مطابق له
(والنسبة لا تدخل في حقيقة التنسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتناع
بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لزم
اشتراكهما في تمام الماهية * الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان
زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد
(بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (او لعلمائهم انقلب جهلا) مركبا
(والانتقال) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذنبك الشينين
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف

المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يقضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اي في اخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثالا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع** **الجهل** يقال للمركب وهو ما ذكرناه (وقال ايضا) للسهو وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة عدم للملكة (ويقرب منه) اي من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استنبات التصور) اي العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويذول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهي ادنى تنبيه (تنبيه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (وفهم منها) اي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والشأن زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم تكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراكات الحواس الخمس الظاهرة (عند الشيخ) الاشعري (علم بمتعلقاتها فالسمع) اي الادراك بالسماعة (علم بالسموعات والابصار) اي الادراك بالباصرة (علم بالبصرات) وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علمنا تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الريححة وشمها (وله) اي للشيخ (ان يجب بان ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) اي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا ولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه لانا نقول يكفيني في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وايضا فاعلمنا بصح استدلاله) اي استدلال الخصم اعني الجمهور (لو امكن العلم بمتعلقه) اي بمتعلق الادراك الحسي

(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثالا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فبعد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة * المقصد السادس * فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجودها * الاول انها) اي الصور العقلية (غير متميزة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان التشكل بشكل مخصوص مثلا يمنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصور هالشي من الحقائق عمرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحل الكبيرة) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجيال والامور الصغيرة بالرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينحى الضعيف بالقوى) يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (ارابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشيم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابداء واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين * الاول اسم الانسان) مثلا (لافراد ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العينين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اي في ذلك المعنى المشترك (الشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراد بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما قسمه بقوله (اي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) اي من ذلك الواحد الذي جرد عن شخصاته (لا يختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لماعده من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراد كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلية بالتجريد عن الشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت

لا منسافة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور
الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد في المطابقة شيء آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة
اذا فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد من البين ان كليتها
بهذا المعنى لاتسا في جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة
محملها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها
لان المطابقة لاتصور الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها
في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة
عن المطابقة مطلعا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم
ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية
فاننا اريد اجراؤه في سائر الكليات قيس الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع
حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصيات في التجريد
عنها (الثاني) من الامرين اللذين ذكرتهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اي بالصورة العقلية
(امر كلي) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها (وهذا)
الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صور
ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور
مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة
في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء
وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لانها ماهيات
المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلوم بها
مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز
والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراها انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى
ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما
سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست
محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلوم بها فاشار المصنف الى
ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب
الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقولهم يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه
من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صوراً ذهنية مخالفة
في الماهية لما علم بها فمحصل كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح
بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة
سليمة قال المصنف (وفيه) اي في الامر الثاني المبني على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان
كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية
هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعلق ماهون في محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه
حصل بيننا وبينه تعلق واطرافه مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة
الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي
الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت
تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما تبلى عليك (ليس اذا كان المعلوم) مغايرا للم و (امرا

وراء ما في الذهن كان حصوله (اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من ثبوته في الجملة
 ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً)
 اى موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان
 المعلوم مضاراً للعلم لم يتصف بالكلية اصلاً واذا اتحداً كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية
 فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة
 لها ارتسام في غير العقل) الانسانى من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظاهراً لا كارتسام الاعراض
 في محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصاً عينية يستحيل اتصافها
 بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهنى) في النفس الناطقة الانسانية لا يثبت
 على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصلياً ولا ظاهرياً وهو اعنى نفي الوجود
 الذهنى خلاف مذهبهم على انقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات
 المعلومات حتى تصدق الاحكام ايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم
 بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها علمياً ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون
 المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق
 وذرا الذين لا يعلمون في خوضهم بلمبون * المقصد السابع * العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر
 الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحداً بعد واحد (والى
 اجمالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسألة باسرها (في ذهنه دفعة)
 واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسؤل (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه
 قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
 بالاضافة متوقف على العلم بكل طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ
 تفصيله) بملاحظة اجزائه واحداً بعد واحد (في ذهنه) حال ماسئل (امر بسيط هو مبدأ
 التفاصيل) الحاصلة في ثانياً الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقب السؤال (وبين
 حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المنفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية
 اذ في حالة الجهل السمة عقلاً بالعلم ليس ادراك الجواب حاصل بالعلم بل النفس في تلك الحالة
 تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة
 عقب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصل قبله وفي الحالة التفصيلية
 صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصل في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك
 بمن يرى نعماً) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة
 وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم ويفصل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية
 الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة
 بالنسبة الى مدركاتهما على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا
 (قال الامام الرازى) في انكار العلم الاجمالى (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان
 الصورة الواحدة لو طابقت اموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
 الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة
 (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
 يحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداها (نعم انه قد يحصل الصور) المتعددة لأمور
 متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان)
 كما اذا تصور اجزائه واحداً بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكره من العلم الاجمالى والتفصيلي (ذلك) الذى

ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجالا لا تفصيلا لرتبه على التقرير فردود بان لذلك الجواب حقيقة وما هيته وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفت النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجالى نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تنفست حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة لا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للاحاطة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لافراده وقد يجعل آلة ومرة للاحاطة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفك في مواضع عديدة

✽ فرعان * الاول العلم الاجالى على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اي في العلم الاجالى (الجهل) بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يتمتع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجالى (قلنا نعم وهو) اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمتنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب في اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى * الفرع (الثاني المشهور ان الشيء) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي) الباقلاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيان) متغايران قطعنا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (او هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضاحكه وجهل باعتبار كآبته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم

والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين
 لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما
 من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب الجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه)
 اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشبه عليك بما سلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ فى نفسه
 فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للملاحظة
 الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم
 والمجهول لكنة معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره
 القاضي استدلال الامام الرازى على نفي العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
 من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم
 البتة لكن لما اجتمعا فى شيء واحد ظن ان العلم الجملى نوع بغير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال
 والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
 المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال
 بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال
 دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى
 ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا

❦ المقصد الثامن ❦ قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل (وهو ظاهر) وقد يعلم بالقوة كما
 اذا كان فى يد زيد اثنان فسلنا ازوج هو (اى ما فى يده) (او فردا فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين)
 زوج (وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج)
 علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام
 (المندرجة تحت الكلليات) منها فانه معلومة بالقوة (قبل ان يتبينه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها
 تكون معاومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا
 (بالقوة) ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام
 الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك
 الاحكام الجزئية فروعا لها ❦ المقصد التاسع ❦ العلم اما فعلى (وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى
 كما تنصوا امر) مثل الشمس برمثلا (ثم توجد) واما انفعالى (مستفاد من الوجود الخارجى) (كما يوجد امر)
 فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم تنصوره) فالفعلى (ثابت) قبل الكثرة والانفعالى بعد ها اى العلم
 الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى
 افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى
 على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى)
 لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات
 بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
 على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها
 على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى
 بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغاير له بالاعتبار كما سيرد عليك
 ان شاء الله تعالى ❦ المقصد العاشر ❦ قالوا ❦ اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة
 الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة
 (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه

ادراك وليس هذا الاستعداد حاصل لساير الحيوانات وانما نسب الى الهوى لان النفس في هذه
المرتبة تشبه الهوى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو
العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات
(حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجح بلا مرجح في اختصاصه
بزمان معين (وما هو) اى ذلك الشرط الحادث (الا احساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارسمت صورها في آلائها الجسمانية ولا حظت
نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها
فهذه علوم ضرورية (ولا يزيد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمة) الفائد للعين في اصل الخلقة (والعين)
الفائد لقوة المجامعة (لا بتصوران ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها باصباح جزئياتها (و)
ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما)
اى الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك
الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكصور الطرفين) هذا عطف
على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والتسبة) شرط (في البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى
الضروريات واقلها شرطاً فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلاً عما عداها
من الضروريات المتوقفة على شروط اخرى ايضا * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات
من الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضار الضروريات) ولا حظها (واستنتاج
منها النظريات) ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه
(وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد
استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجنس كسب جديد وذلك انما
يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر * المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده
النظريات) التى ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة
العاقلة الانسانية (والانسان في جلاب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد
بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة
برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى نصير المشاهدة ملكة راسخة
فيه وان كان رسوخها مستبعداً اكثر من استبعاد كونها بروقاً لامة والظاهر ان استمرار المشاهدة
انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل
المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه
في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى في الحدوث وان كان
متأخراً عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل
المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهوى لاني استعداد
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل
بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله
فان الانسان لكونه مملواً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد
يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

المقصد الحادى عشر * العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة (واته) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) واتما انت البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سمينا على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجازى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يمدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والاجاز تصور انفكاكهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكما العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه اننا نسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان التباين قد يتلزمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الخير فانهما متبايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة تتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) في حالة النوم بشئ من الضروريات لا اختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اوضح بما ذكر من حال انائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نبي التالى في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا * المقصد الثانى عشر * كل علمين تعلقا بمعلومين فهما (اى ذاك العلمان) مختلفان) عند الاصحاب سوى والدا الامام الرازى سواء (تمثلا) اى المعلومان كالياسين (او اختلافا) كالياس والسواد (والا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا تمثيلين (لم يحتما) لان المثلين لا يحتمان كالتضادين (واما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احداهما مسد الآخر (قال الامدى) هذا الذى ذكره من تمثيل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحاد المعلوم ووقته) ايضا فان كلام العلمين حينئذ متعلق بعين ما يتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلا) اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذا الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثم) اى فيما ذكره من التظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضى تعددا في ذاته (واما نظير ذلك) الذى ذكره من حال الجوهر هو (العلم الواحد الثابت) في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم واحد) (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم

لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلاً ان تجد الوقت او اختلف فيه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفاً للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فهما كأنهما متماثلين والثاني ان يكون قيداً للمعلوم فيتعدّد العلم ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمر) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائم بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثليين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات (والاختلفان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض انه متنفذ (وسأبني لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث في اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والافهما مثلاً وسأبني تحقيق ذلك فيما بعد و اشار به الى ما سأبني في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثليين واثبات ذلك على منكره فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثليين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة * المقصد الثالث عشر * هل ينقلب العلم (الضرورى) نظرياً (و) العلم (النظري) ضرورياً ولا (اما انقلاب الضرورى نظرياً فيه مذهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) باسرها (متجانسة) متشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدى ان سلم) التجانس و اشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرهما مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسها لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصى فلا ريب فيه واما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدد (فعلل النوع والشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كان كأنما متشاركين في الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقاً (والاجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر ان النظرينا في العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظرياً وجب ان يكون الناظر في ذلك النظرى خالياً عن العلم به وذلك يودى الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين التقي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ما ذكر من البد بهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقد انها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضرورى لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفه آنفاً وايضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلاً * المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضرورى هو شرط لكمال العقل اذا العقل) اى كماله (شرط

للتنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى
الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف
الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت
ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فاجاز انفسا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله
تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا فى الجوز لكن
منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى
وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذالم يكن مقدورا له (فبح
التكليف به) على زعمهم (ومعتمد هم فى الجواز) اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا
هو التجانس وقدمى ما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى
قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره * المقصد الرابع عشر * لاختلاف فى استناد
العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولافيه خلاف (منعه بهض)
من الاشاعة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى
(على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوز) اى الاستناد المذكور (بعضهم
لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما
(ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى
(ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكروا هذه الصفات
المستتمة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال
بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل
ليس بشئ * (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع
اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه
(واما تصورها) اى تصور الضدين (فعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى
هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورها مما لا شبهة فيه (ثم)
ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضرورى
المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورها قلنا (انه قد يكتفى فيه) اى فى العلم بامتناع
اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ
التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فالخاص ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير
الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر
جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لا يقدح فى استقضاء حكمه
من نظر كاسبه فى ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف
على نظر لا بداته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير
ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة
بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا
الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على
ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلانزع فكيف

يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل
 قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق
 لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظريتنا ول
 التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظريتنا او يكون
 كاسباله بالذات * المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالمعلم المستحيل فانه
 اى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم
 لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل
 يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قوتنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الامام
 ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما
 واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان
 لا تظن بكلمة تخرج من فم اخيك سوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على ان لا تظن (له) اى لذلك
 الخارج من فيه (محتملا) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه
 (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اى ليس لنا سبيل
 الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور
 شئ هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل
 مثلا) (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعلقلنا بين السواد والحلاوة
 (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه
 في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الصورة
 بطريق المقابلة والتشبيه (واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو
 اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل بخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما
 مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك البارى تعالى فانه
 لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو وعلى سبيل النفي
 بان لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهية)
 من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبار) التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابى هاشم
 معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح
 كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا
 بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا * المقصد السادس عشر محل العلم
 الحادث سواء كان متعلقا بالكيليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم
 عقلا (ان يخلقه الله تعالى في اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست
 شرطا للحياة والعلم فائى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل
 العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها
 او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقلها) هذا وقد اختلف المتكلمون
 في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقاء كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجموا
 على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة
 المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والازم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا
 ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به
 وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الساطقة

المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفه فيها ومديرة لها (ومحل الجزئيات) المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة ومنفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو انفس الناطقة ولكن) ادراكها للكيليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الالة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكل على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسياى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سنين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة (الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة (اعتقاد النفع او ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل ينبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تنبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع ضرر ميل اليه) مترتب على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى يجده (مقابل العلم) بالنفع او دفع الضرر ضرورة لاشبهه فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك باننا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خبره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تمب او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل من لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر اتمام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة) فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقو لونه فنحن لانكره (فى الشاهد) (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين) بالوقوع (وسنين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل

المقصد الثانى (الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجب اتفاقا) يعنى ان ارادة احدا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجاعة من متأخري المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) اى بايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو) اى القصد الى الفعل (ما يجده من انفسنا حال اليجاد) اى حال اليجاد للفعل (لا عزما عليه) لان الارادة اذا كانت عن ماعلى الفعل لم توجب المراد (فانه قديتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اليه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بمد سابقة التردد فيهما (والعزم)

الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارناً للفعل) (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزءاً ما به سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اى الجزم (لزال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حداً للجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهو لا يثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امر مغاير لها * المقصد الثالث * الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل بنبهه (وذلك لان الارادة توجد بدونها فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلاً) (خلافاً للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان الهارب من السبع اذا عني) اى ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما لنفع) يعتقد (فيه) ولا على ميل بنبهه بل يرجح احدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لا يكون اليد) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جابع عنده رغبان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعو اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا بالضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (المرجح) يختص بذلك الطرف فاذا دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فاننا علم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احدهما الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوك كان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوك كان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لو لاه لم يختار شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا ان كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والارغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين * المقصد الرابع * الارادة مغايرة للشهوة (التي هي توفيق النفس الى الامور المستلذة) (لوجهين) * الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة (فانه لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى (وفيه) اى في هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (بما اخترناه) في الارادة

(من التعريف) يعني أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه نفعه ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما ينبع وأما إذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن أرادتنا ليست مقدورة لنا والاحتياج خصوصاً لها في إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا ينهيه اللهم إلا أن يذكرنا هذا الفرق على تقدير إقدار الله تعالى إيانا على الإرادة فإن العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الإرادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بإرادة أخرى أو لا أوجبه الأشاعرة إذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له بالإرادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للإرادة مراداً لها بإرادة أخرى * الوجه (الثاني أن الإنسان قد يريد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشره ولا يشتهي بل ينفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد إذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الإرادة والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فينبغي عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام متفوز عنه * المقصد الخامس أنها * أي الإرادة (غير التي فاتها لتعلق الإيمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (والتي قد تعلق بالحال) الذاتي (والماضي) وقد توهم جماعة أن التي نوع من الإرادة حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الأشاعرة والمعتزلة على أن التي غير الإرادة (والميل الذي يسمونه إرادة) كما مر (هو بالتي أشبه منه بالإرادة) فتأمل * المقصد السادس * قال الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه (إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت) إرادة الشيء (غيرها) أي غير تلك الكراهة (فأما مثلها أو ضدها فلا يجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (وأما يخالف لها) أي أمر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى (إذا تخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالخركة المخالفة للسواد فأنها تجمعه وتجامع البياض أيضاً (ولكن) ضد كراهة الضد هو إرادة الضد فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لكن الإرادتين المتعلقين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد إرادة الشيء إرادة الضد) فإذا جوز اجتماع كراهة الضد مع إرادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع إرادته) أي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لأن استحالة ممنوعة بخلاف استحالة إرادتهما معاً واستحالة إرادة الشيء مع كراهته (وأنه) أي اجتماع كراهة الضد مع إرادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ أنا (لأنهم إن المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) أي تلازم الشيء ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوماً للآخر ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضداً للمخالفين) وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالتوهم هو ضد العلم والقدرة) المخالفين ولا يجامع شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وإن دل) بظاهره (على ما ذهبتم فعدنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقاً) وضرورة (وقد لا يشعر به) أي بالضد حال إرادة الشيء إذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده (فتنك) حينئذ (الإرادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الإرادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلًا مع حصول الإرادة فلا تكون الإرادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال أن الشيخ لم يدع أن الإرادة عين الكراهة غلى الإطلاق بل ادعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام

مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالصد (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) اي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يرجع احدهما بحسب ما فيه من نفع راجع) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما ينفعه واما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا * المقصد السابع قال القاضي * من الاشاعرة (وابو عبد الله البصري) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادة الله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (والقول) تفيد (كونه امر) او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري (انها) اي الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود لجملة) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

* النوع الرابع *

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما استطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (ما يؤثر لاعلى وفق الارادة كالطبيعة) للبساط الصنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامهما اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالفاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقصور للتحرير فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ أو خارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حلت الصفة على ما يتناول الجواهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او راد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهري وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقبل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى الصنصرية) سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالتارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي الافيون والمسخنة التي للفريون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (ويرد

عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لا تؤثر) في فعل اصلا فلا تدخل في التفسير الاول (ولست مبدأ لاثـر) قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لهما عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبوا الدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرة) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سببرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لم اما وقوعهما) معا فلنزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقع وجب وقوعهما معا يلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (او كون احدهما جزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لا يقال نخشانه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الآثرى انها اعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدة اتية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والنقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشار كهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفيناه تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهنم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه) اى ما ذهب اليه جهنم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ما ذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبدئية (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة بوجد الصعود عقبيها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ونسبى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (وبندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدره العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال جهنم) لا يزيد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذا لتأثير (كما اعترقتم به) (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا في التسمية) فانا ثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسبها قدرة فاذا اعترف جهنم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معاني اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وما هيتهما انها صفة مؤثرة معنا بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثاني** هل يجوز مقدور بين قادرين جوزة ابو الحسين البصرى (من المعتزلة) (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسيين او احدهما مؤثرا والاخر كاسيا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدوحدوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاكهسة واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزة (الاصحاب) لا مطلقا بل بين

قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدور الله تعالى تأثيرا (ومنه المعزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتامع) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالاشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي * المقصد الثالث * اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن العتمر القدرة الحادثة) عبارة عن سلامة البنية عن الآفات (فجعلها صفة عدمية قال (فن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى * المقصد الرابع * اختلف في طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امر ااثباتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (يتأتى الفعل) اى يتيسر (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذر من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني (قلنا المنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) اى من المنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة صحيحة للفعل لا موجهة له ولا شك ان المنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما مادام على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما اين لك وجود الصحيح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو علي (الجبائي هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا * المقصد الخامس * قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اى انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل يمكن (فلفرض) وجوده فيه (فهي) اى فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع التقضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن

لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفصل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) اي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الجاذبة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فمحال) اي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير للقدرة فيه فلا يقيع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول انصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) ان حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذي اتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لابان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمتنع) قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان بعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اي اكثرتهم (القدرة قبل الفعل) وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه) * الاول ان تعلق القدرة بالفعل (معناه الاجتداء وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الاجتداء قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اي ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو اثر ذلك الاجتداء (جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الاجتداء (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد

الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال البقاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تطلعت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس (قلنا نلزمه) اي نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او نفرض) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعني (باحتمياج الوجود عن عدم الى مقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد عدم فلولم تعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلولم تعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بحال لكونه مطابقا للواقع (او نقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) بنقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكنا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته اذلية اجاعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتمعا في القدرة الحادثة لكان ممتمعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل اذليا (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله زمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله زمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في المساهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادئا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بهذا فيه * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور ههنا من احد اذ مع الفعل لاعصيان وبدونه لا قدرة

فلا تكليف فلا عصيان وإيضاً أقوى اعدار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الأمة (ولو جوز) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعاً (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فليجوز جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الإيمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدور له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدور له اصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة او) يكون (ضده) متعلقاً لها وهذا الشرط حاصل في الإيمان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفويض العقليين وسيأتي بطلانها في فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدورات جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوزه) اي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة * الفرع (الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعد ما مطلقاً) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يخص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال بفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقاً) اي في الحاتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف) القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضيق للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها * المقصد السادس * المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه (حال كونه ممنوعاً عنه) (منعه الاشاعة اذا القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اي يكون المنوع قادراً على الفعل (المعتزلة) وفروا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

دون المقدور (و المنع) بعكسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولدا لصدفه) أي ضد المقدور كالاكتفاءات العقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كإنتفاء شرط من شرائط المقدور مثل إنتفاء العلم بالفعل المحكم فإنه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (و ادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضا إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لأنه لم يبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الأول أن يقال (عندنا لافرق) بينهما (الأمم يعود إلى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معضاد (وعده) أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معضاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ما شيا (ولا حاجة) لإنتفاء القدرة في المقيد (إلى طر وضد) من اضدادها عليه بل يكفي إنتفاء خلقها فيه * المقصد السابع قال الشيخ * وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (أنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والالزم اجتماعهما للوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما يجده عند صدور أحد المقدورين من متغيرات لما يجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاكتفاءات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (نارة أخرى كل واحدة منهما) أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى) و قال (نارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة) أي يمنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة والأوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي تلك القدرة الواحدة (مثلا في محل) واحد (في وقت) واحد (وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا إليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة) إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده وينافيه (فهو مضطر) ولجأ إلى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والفالية واذا ثبت تعلقها بالتضادات فمعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطراب بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن القلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجتماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والاجتماع في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها مخالفة بالماهية او بالهوية * المقصد الثامن * العجز عرض (موجود) مضاد للقدرة) بانفاق من الاشاعة وجهور المعتزلة (خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجودا (من حيث) انه نفي الاعراض (مطلقا لنا) في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي التفرقة الضرورية (طائفة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فان المنوع قادر على رآيه كما مر قال الامام الرازي لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتكبر او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للترتس وتمازبه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوايه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن الفيل) المعدوم (فان يتعلق بالمعدوم و مخيال محض) لاعتباره اصلا واختصار على هذا القول ان العجز لا يسبق المجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالموجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والالا تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجز عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكن حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يبنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه في المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف من قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدتها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعة فقد حكوا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتطرفة بتفاصيلها * المقصد العاشر * هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له وليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الامدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انان فرق بين ارتعايده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نغرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكك في تسويتيهما

في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حرازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون لقيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله وما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جهوورهم (اما عند المعتزلة فلنفسد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة والذات الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية الخصوصية) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فايراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم تجر عادته تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه اي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه) (من ابصار) للبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدرح في الامور المعلومة حقيقة بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد ادراك) (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرس في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها امر تسمعه في الحس المشترك ومن طباع القوة التخيلية التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها التخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا اتى هذان الشاغلان واحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انتقطع عن الحس المشترك وتوارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مر تسمعه في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) اي وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد ذلك الإدراك عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعّال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مر تسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) اي القوة التخيلية (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما

(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (و التركيب) بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) اى يلبسه صوراً جزئية (اما قربية) من ذلك الامر الكلي (او بعيدة) منه (فاحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعاً (فهقرى مجرداً) اى لما رآه النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التعبير اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعّال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الابل الكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثاني ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (امام من الخيال) الذي هو خزانة صور الحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارسمت صورته في الخيال (براه في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرئىة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضاً بعض الصور التأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلنا يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجب مرض كثر ان خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطاً او بخاراً او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال او مما يوجب مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له * فروع للمتزلة * متفرعة على القدره والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حلها) اى عن حل المائة الاخرى هذا هو الموافق للكلام الامدى وان كان الموجود في اكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل احدهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احدهما من غير تعيين اى هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة ايضاً (والكل) اى جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لاصلمهم) ومذهبيهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (ان لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة اخرى لكان ذلك مخالفاً لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحملها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بمركتها مخالفاً لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فيقولون في مائة اخرى منفصلة

عن المسألة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المآتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حل المحملة فقد ناقضتم اصلكم لاحالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان بقدر كل) منهما (على حل مائة من اذا اجتماعا عليه) اي على حل المائة وحملها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فنهيم من قال) وهو انكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد). فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الافراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغني بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلا في جزء واحد من المائة المحملة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لابد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان تحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثالا به عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجمعة (والا) اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم ان تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكما تهم الباردة ودعاوهم الجامة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لاندري لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يبدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في الجمعية على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى اننا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجله بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجوده فيما نحن فيه من الاجزاء المجمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة وبما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما هو المناسب
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك
 كالقيد) فانه مانع عن الشيء لمن هو قادر عليه (وهو) اي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
 لكننا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لاقبله (وبه) اي بكون
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة
 الاخرى) معها وحكمه بانه ليس قادرا على حلها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي
 كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه * المقصد الحادي عشر * اي
 من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد النواع
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له
 (القدرة المحركة تمتد ويسر هل تقوى) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه
 ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع
 شيء اشق واقوى من تحريكه درجة (وعليه) اي على المنع (البهيمية) اي الطائفة التابعة لرأى
 ابي هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة تمتد ويسر (ولا يخفى
 ما فيه من التحكيم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج
 الى ما يزيد عليها * * المقصد الثاني عشر * بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من
 وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالامية وذلك لان المزاج كيفية
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضيقة بالنسبة اليها
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات اذ ان كان يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
 احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة)
 فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي
 كيفية تابعة له (الثاني المزاج قديمانع للقدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه
 افعاله بقدرته واختياره ومن اجده يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج
 * المقصد الثالث عشر * بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اول للمعنى الموجود
 في الحيوان الذي يتمكن به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
 عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءا ولازما اما المبدء فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل
 واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يتفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اول التحريكات انشاقة
 اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
 اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو
 كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح
 منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون
 لا يبيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة
 انفعلا لابتناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة
 سموا الامر الذي تعاقب به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والنهتسون يجعلون مربع الخط
 قوة له كأنه امر يمكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلبيها أى مربعة يساوى مربعيها
 وإذا انتعش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافي الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد
 هنا جنسها) أى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا
 (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أى في هذا الحد (المعالج
 لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) حامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم بفعل
 عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الأوهام من ان الإنسان هو هذا الجسم والتحقيق
 ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
 بمعالجة الإنسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
 لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة
 علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
 اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس
 الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
 وقدمت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون
 القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف
 جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) أى على الشيء
 الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها
 لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد
 فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
 وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى
 يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل
 وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه)
 أى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)
 أى طرفي الوجود والعدم فان الممكن الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
 فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
 قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
 قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ما به هذا الامكان
 دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لشيء من النطفة بانسان بالضرورة
 فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به
 القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
 كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت
 زيادة وشدة في المعنى الذى هو القدرة وقد قيل ارادها بالقدرة على الافعال الشاقة التي يمكن منها (و)
 تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت
 بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد الثالث عشر** وفي النسخ المشهورة الرابع عشر
 (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
 في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة) او في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية
 اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا
 خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو الصحيح لاستعمال البقاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل ببيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلق القدرة به حال الحدوث لتعلق به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس (قلنا نلزمه) اي نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (او فارق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعني (باحتياج الموجود عن عدم الى مقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولا تعلق به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلولا تعلق به القدرة لبق على الوجود وليس بحال لكونه مطابقا للواقع (او تنقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العلية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) تنقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اي كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازيله اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممثلا في المقدرة الحادثة لكان ممثلا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقتضى قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازيليا (فالتعلق) اي تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فبرد الاشكال بحسبه) اي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في المساهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذا فيه * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لاقبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة

فلا تكليف فلا عسيان وايقاض اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون
ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل
المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجوز
تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه
غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فليجوز جواز التكليف بالخلق
المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن
وجوده مقدور له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدور له اصلا فلا يلزم من
جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف
عندنا ان يكون هو) اي ذلك الشيء (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في
الايمان فانه وان لم يكن مقدور له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه
كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما
ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفجيع العقليين وسيأتي بطلانها
فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يتخو القادر عن جميع مقدوراته
جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه) اي الخلوعن جميع المقدورات (عند) وجود
(المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) اي لم يجوز الخلوعند عدم المانع في الافعال المباشرة
وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة * الفرع
(الثاني) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه (الى آلة كالقائمة
بالمحل) اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) في وقوعه الى آلة (كالخارجة
عنه) اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعة ان القدرة
الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث) اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اي يستحيل ان توجد
القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة
(تتعلق بالفعل عقيبها) اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمندور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به
في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة
وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود
الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص متعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط فالآمدى
ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد
فيها القدرة دون الفعل يقال في حقها (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل)
ولا يقال بفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و)
قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد
العريضة فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتز
اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف
القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب
ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل
النظر فيها والاستشغال بها تضيق للزمان في غير مهم فذلك اعرضنا عنها * المقصد السادس *
المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه (حال كونه ممنوعا عنه) (منعه الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل)
فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادرا عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به)
اي يكون المنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وقرؤا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

دون المقدور (والتنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان التنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا للضد) اى ضد المقدور كالاكتفاءات العقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عديميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن المنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقال (عندنا لافرق) بينهما (الاما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معضاد (وعده) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمان فان ارتفاع زمانه غير معضاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البداهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طر وضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه * المقصد السابع قال الشيخ * واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والازم اجتماعهما للوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يجده عند صدور احد المقدورين من مفاير لما يجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تعلق بجميع مقدوراتها) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير ان كلا) منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تعلق بالتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والافوات (مع اتفاقهم) باسرها (على انه لا يقع بها) اى تلك القدرة الواحدة (مثلا فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ونافيه (فهو مضطر) ولجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والفسالية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطراب بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يحجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتعلق بالضدين) معا والاجتماع في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعينة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (بمجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذاهبين (وفيه بحث) هذا لمحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية * المقصد الثامن * العجز عرض (موجود) مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجودا (من حيث) انه نفي الاعراض (مطلقا) لنا في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولابي هاشم ان يجعلها) اي التفرقة الضرورية (مائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فان المنوع قادر على رآيه كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتبكي او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرئش وتمنا زبه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوايه (العجز عما يتعلق بالموجود)
دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان
التعلق بالمعدوم خيال محض) لاعبر به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق
بالمعدوم) دون الموجود (وايه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام
المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)
اي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجوز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا تقدم العجز على المعجز عنه في هذا القول واما على القول الاول
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة)
في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والالما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون
العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكرهه فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف
متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)
مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم
(يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجز عن الاتيان
بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وايه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجز
عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون
بالمثال لا باعدامها (ليكن حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستغيب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يبي قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه في المقصد
التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فن قال منهم هو (تبع للارادة فلانه)
اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة
مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكتاب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف
واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان
مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها * المقصد العاشر * هل النوم ضد للقدرة
فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدور له وليس ضد لها فجاز ان يكون فعله مقدور له فقول (اتفقت
المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة
(القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال
الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
(وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها
ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الامدي قدس سره
لنائم من حيث انان فرق بين ارادة
في حق المستيقظ من غير فرق
بين تعلق
بهما في

في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي
نوع حزانة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون لقيام مثلامكتسبافي حق
المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
مضادا للعلم وباقي الادراكات فاذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه
بقوله وما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جهوهرهم (اما عند المعتزلة فلنفسد شرائط الادراك)
حالة النوم (من المقابلة والنبات الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب
الى غير ذلك من الشرائط المعبرة في الادراكات فايراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل
الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئا من ذلك)
اي مما ذكر من الشرائط المعبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة)
اي لم تجر عاداته تعالى بخلاف الادراك في الشخص وهو نائم (ولان) النوم ضد الادراك فلا يجامعه
فلانكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ ابو اسحق) انه اي المنام
(ادراك حق) بلا شبهة (اذلا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه) (من ابصار) للبصرات (وسمع)
للمسموعات وذوق لذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته
(فلو جاز التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدرح
في الامور المعلومة حقيقة بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضد) الادراك (لكنه زعم
ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين
في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك يجمع
المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس
المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت
صورة فرما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية
فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها من تسمية في الحس المشترك ومن طباع
القوة التخيلية التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور
في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس
المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشها بالصور التي تركبها التخيلية فيعوقها ذلك
عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك
عن عملها واذا اتى هذان الشاغلان واحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير
ولاشك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور
من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور من تسمية في الحس المشترك موجودة
فيه (ويكون ذلك) اي وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد)
ذلك المدرك (عليه) اي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل القعال
فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مر تسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة
السمائية ومن شأن النفس الناطقة ان تحصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض
ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
لها بانوم ادنى فراغ فرما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها
من الازل والنولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأوها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات
(ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس) يلبسه (ويكسوه) (الخيال)
(عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما

(و) من (التفصيل) بين الأشياء المتصلة (والتركيب) بين الأمور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (أما قريبة) من ذلك الأمر الكلي (أوبعيدة) منه (فاحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (إلى التعبير وهو أن يرجع العبر) رجوعاً (فهقرى مجرداً) أي لما رآه التأمل (عن تلك الصور) التي صورها التخيلة (حتى يحصل) العبر بهذا التجريد أما مرتبة أو مراتب على حسب تصرف التخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الأمر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الأبالكية والجزئية (فيقع) ماراً التأمل (من غير حاجة) في الرؤيا (إلى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظر إلى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على العبر طريق الوصول إليه * الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لامن النفس بل (أما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فإن القوة التخيلية لما وجدت الحس المشترك خالياً صورت فيه بعض الصور الخالية (ولذلك) فإن من دام فكره في شيء (وارتسم صورته في الخيال) يراه في منامه (وقد تركب التخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنفسها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرئية في الخيال من الأمور الخارجة وقد تفصل أيضاً بعض الصور التأدية إليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القيل (وأما مما يوجب مرض كثران خلط) من الأخلط الأربعة (أو بخار) فإن المرض إذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة التخيلية تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك) فإن الدموى يرى في حلمه الأشياء الحمر والصفراوى يرى (التيان والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والألوان البيض) وبالجملة فالتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو مما يوجب مرضاً أو غلبة خلط (من قبيل) اضطرابات الأحلام لا يقع هو ولا تعبيره (بل لا تعبيره) فروع للترتلة * متفرعة على القدرة والعجز (الأول) اختلفوا فيمن يتمكن من حل مائة من فقط ولا يتمكن من حل مائة أخرى معها) أي مع المائة الأولى (فقل) هو (عاجز عن حلها) أي عن حل المائة الأخرى هذا هو الموافق للكلام الأمدى وإن كان الموجود في أكثر النسخ حلها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال هو عاجز عن حل المائة الأخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حل أحدهما) أي أحدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على أحدهما من غير تعيين أي هو قادر على حل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبيهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها وغير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكبر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (الحل) فيما نحن فيه هو (الحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحله المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بهما مخالفاً لذلك الشرط فان قالوا الحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في أحدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع إلا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الأخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وإن تخيل في المائتين المتلاصقتين فيقولون في مائة أخرى منفصلة

عن المسألة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المآتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حل المحملة فقد ناقضتم اصلكم لاحالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان بقدر كل) منهما (على حل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حل المائة وحلاهما فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فنهيم من قال) وهو انهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الافراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضمري والكبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذلك) حامل (البعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحملة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثالا به عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تتحرك معا الى جهة واحدة (بل) يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة (متلاصقة) عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء (من تلك العشرة المجتمعة) غير القدرة على تحريك (الجزء) الآخر (فيكون هناك عشر قدرز بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد يلزم ان تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكما تهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى مادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء ما نع من التحريك الا ترى اننا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقديان بطلانه وان سلنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجله بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان ما نع

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
 موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما هو المناسب
 لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك
 كالقيد) فانه مانع عن الشيء لمن هو قادر عليه (وهو) اي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم
 مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
 لكننا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اي بكون
 الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حل مائة من قادرا على حل المائة
 الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي
 كون ذلك القادر قادرا على حل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه * المقصد الحادي عشر * اي
 من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لامن مقاصد انواع
 الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا
 رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له
 (القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزوه
 ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع
 شيء اشق واقوى من تحريكه درجة (وعليه) اي على المنع (البهيمية) اي الطائفة التابعة لرأى
 ابي هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة ويسرة (ولا يخفى
 ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج
 الى ما يزيد عليها * * * المقصد الثاني عشر * بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من
 وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالاسمة وذلك لان المزاج كيفية
 متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها
 فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
 احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات المموسة (دون القدرة)
 فانها ليست مدرجة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي
 كيفية تابعة له (الثاني المزاج قديمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه
 افعاله بقدرته واختياره ومن اجده يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فان القدرة غير المزاج
 * * * المقصد الثالث عشر * بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اول للمعنى الموجود
 في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
 عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءا ولازما اما المبدء فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل
 واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة
 اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
 اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك ان لازم وهو اللا انفعال ثم ان للقدرة وصفا هو
 كالجنس لهما اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح
 منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فبقولون
 لا يبيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة
 انفعلا لاني بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة
 سموا الامر الذي تعاقب به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمنهudson يعملون مربع الخط
 قوة له كانه امر يمكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضليها اى مر بعه يساوى مر بعيها
واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافي الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد
هنا جنسها) اى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا
(مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى في هذا الحد (المعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل
عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو اليدين وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة
علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس
الفلكية والثاني الطييمة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقدمت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون
القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول المرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف
جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشيء
الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها
لعدم المراد فلولها الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذى
يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل
وللنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه)
اى الامكان الذاتى (قديقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)
اى طرفي الوجود والعدم فان الممكن الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
قديكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ما به هذا الامكان
دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لشيء من النطفة بانسان بالضرورة
فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به
القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة في الباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت
زيادة وشدة في المعنى الذى هو القدرة وقد قيل ارادها بالقدرة على الافعال الشاقة التي يمكن منها (و)
تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت
بالاعراض من الكيفيات النفسانية * المقصد الثالث عشر * وفي النسخ المشهورة الرابع عشر
(الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة) او في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية
اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا
خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شياً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديهما القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تديره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتهما القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلا به وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتهما ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سلبية واكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طر فان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اي غير الفضيلة والذيلة (ما ليس) شياً (منهما) اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والحمود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجرأة) التي هي افراط هذه القوة (والبلادة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفي المخلص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجرأة والعساة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا وبما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لامن الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادي تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة تمام في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (الحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا الله ارادتنا لطاعته) وامثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مرتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده

اولم يتعرض واماعدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً (وقيل انه) اي الترك (من افعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح اثر القدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثر للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والنفاتر النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التخيروان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اي الذي ذكرناه في تفسير ماعدا الترك انما يصح اذا لم نفسرها) اي الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالليل) او ما يقتضيه من اعتقاد الفع او ظنه اما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبو بالامر ضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس

من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتخصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لتأصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يفصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كل الشئ الخاص به كالتيكف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاء) اي كالجاء والرفعة (والغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاسة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاسة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه لم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحبيثة في تعريف الالم قال الامام الرازي (وذلك) اي كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعم) ايضا (ان نمه ادراكا للملايم) الذي هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) اي للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لتلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن (فلم يثبت) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلي من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازي للذة) اي ليست اللذة امر

محققا موجودا في الخارج بل هي امر عديمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اي من اللذة (انما هو دفع الم) من الالام (كالاكل) فانه دفع (الام الجوع والجماع) فانه دفع (الام دغدغة المني لاوعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا تمتنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اي دفع الالم وزواله (احد اسبابه) اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (انما تنازعه في مقامين احدهما انه) اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ينبغي) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلاشوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء (دفع لام الشوق) اليه اذ لا يمكن للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل انظر الى وجه مريح والغور على مال بغتة) والاطلاع على مسألة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألم بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحسار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض الشدة تفرقه والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقيض المستنقع للتفريق وكذا الحال في المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق السابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق اطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وانكره الامام الرازي فان من عقر) اي جرح يده (بسكين شديدا لحدة) في الغاية (لم يحس بالالام الا بعد زمان ولو كان ذلك) اي تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتمتع بالتخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله يستدعي زمانا) وان كان قليلا (فربما يتبدى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذي هو سببه (وربما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه ان يكون متصلا (وهو عديمي) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذية مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغذي ويتوسط بينها وينشبه بها والاعتناء حاصل لاكثر اجزاء المغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصل لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التغذية وليس كذلك لان المغذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان يفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان التحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا م فيه

فان قيل التفرق الحاصل من التفسدى والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤثرا بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤثرة الا ان الالمها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لانعنى بالالم الالمعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قيل الحس شاعداً بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السبيء هو طبائعهما لا تفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سبباً للوجودى واحتج في المخلص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتاً وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سبباً آخر) فقال السبب القريب للالم امر ان احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (توالم لسعة العرق ما لا توالم الابد) بل تلك اللسعة اشد ايلاماً من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان اثنى ولى (اما اثنته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هي على مزاجها الطبيعى حتى اذا انتفى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امر جتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد انها باسديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (واما اثنته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال) ذلك الممكن (كيفية العضو الاصلية) كافي سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فيمكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم وما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالنفاة الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهد على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الخارج بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا البث فيه قاب ساعة اترفيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء

(فتراه) حينئذ لا يدرك سخوته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء
 * المقصد الثاني الصحة * على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة او حالة)
 لم يكتف بذكر احديهما تنبيهها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصفة النفاقة (يصدر
 عنها) اي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع اياها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف
 (بمعانواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الاكون
 الفعل الصا در عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية
 والتنية والتوايد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما يخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان
 فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ما مر (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع
 الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة
 طائفة رياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها
 افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف
 فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني
 من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
 عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) اي جعل الصحة (من الحالة والملكة)
 اي من الكيفيات النفسانية سواء لا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اي من الكيفيات
 النفسانية فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جناسه) اي انواعه المندرجة
 تحته باتفاق اطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي) اي هذه الامور المذكورة
 (امامن) الكيفيات (المحسوسة او من) مقولة (الوضع او عدم) فان سوء المزاج الذي هو مرض اما
 يحصل اذ صار احدي الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك
 امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج
 عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة
 وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن
 اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول
 فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل
 او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون
 هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفلق واقتصر
 المصنف من بينهما على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهرا امر
 عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة اطباء فيها مسامحة والمقصود
 ان انواع المرض كصفات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلطة بالافعال (ولاشيء منها)
 اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء
 التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا
 تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناهم ضاوهي
 المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض
 وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كصفات اخر مغيرة لتلك
 الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقيم عليه شبهة فضلا عن
 حجة (واورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذي ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب
 عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة في الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي

الصحة أولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقل هي صحة وقيل واسطة فقد مت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعللة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) اي في الحد (اضطراب اذا سئد) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبداءها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آتة) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الان بأول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثانى من سابعة فاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى است اقول من حيث هو مزاج اوالم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث الشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك (فلا واسطة بينهما) اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذلا خروج عن التقي والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن بعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك) اي اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (انه اذا روى شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بماسر اذا روى الشروط المعتبرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع

عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعلة سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج اناقه والشخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا لان النزاع حينئذ يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصد * ان الاول انها)
اي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية)
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمنفصلة
الثلاث والتربيع) اي كالثلاث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك الخمس
والسدس وغيرهما من الهيات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها
كالخلفه فانها مجموع شكل وهو عارض لكم) المتصل من حيث انه محط بحد واحد او اكثر (مع
اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولاً وبالذات
للكميات وتوسطها غيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض
للمقدار واما لجزئه كالخلفه فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل
الخلفه عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاها لم يكن خلقه قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها
من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون
حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم العلوي ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون فكلما جزئي الخلفه حامله الاول هو المقدار فالخلفه عارضة بالذات لكم
قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما
الاول هو السطح اذ لالون والضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم
وكذلك الضوء في المضي بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية)
ان الزاوية كالخلفه في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه
قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة
لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم و اشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف
للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة
عارضة للسطح عند ملتي خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطأ واحدا فانه اذا اتصل خطان
على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدارية
فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل
على الشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به
كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا
ان يكون ذاك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه
من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا
قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فيستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت

والتساوي (وانها) اي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر ويكونها نصفاً وثلاثاً) لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتخذا خطاً واحداً (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والجزى (لها) اي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اي لان هذا العروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة مفروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتعمد) اما القائمة فانها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية اصلاً واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضاً ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمّل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلاً واما التضعيف فقد لا يبطل المتفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المتفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد دائماً وما يدل على ان الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها احدي زواياها كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتخدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها التحقيق الزاوية وما قيل فيها **المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية) اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول) حصلت الدائرة وهي شكل (اي مشكل) يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه (اي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فذلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اي الى ذلك السطح (سواء) فذلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيهما قاعدتاها يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارسمنا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اي احد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير

(وهو جسم احد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكره لتسهيل تخيل هذه الامور لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احد بهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ^{تنبه} على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير محصورة فيما ذكره من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركيب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لاتعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلية في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة (وهما) اي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحدة اولون وحدة) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جازا اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها ^{الفصل الرابع} من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالمرضية (واما) استعداد (نحو الدفع والاقبول) ويسمى قوة ولا ضعفا) كالمصاحبة (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء لثلاثين سنة بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق بالقدرة على هذا الفعل (وشيء منها) اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

* المرصد الرابع *

من مرصد الموقف الثالث (في التسب) أي المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء * المقدمة * اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون (الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداها منها (لوجود * الاول لوجودت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لابد لها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت التسب موجودة في الاعميان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا * الوجه (الثاني لوجودت) التسب (لوجدت الاضافة) لانها من التسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الوجود المتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والتأخر) من اجزاء الزمان (معاً) وانه باطل قطعاً * الوجه (الثالث لوجودت) التسب في الخارج لزم اتصاف البارئ تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (واثبتها) اي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة (الترزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من التسب (بما فعله ضرورة) اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيت ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعنا بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعميان الخارجية بالامور العدمية فان زياد اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفياً وهو محال وبجواب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعدما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع التسب موجودة في الخارج) اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والتسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنهما اضافات) لا تتحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اي يجب انتهاءه الى حد لا يتجاوز (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوز ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد

انجلى تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضى اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالابتن

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة * الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالابتن وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعني مثبت الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معال بصفة قائمة بالجوهر قسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعال تحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معال بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو اننا لانسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلانسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجوهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللا به) اى بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) اى الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفساك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علة بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا امر دود اما اولافلا لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيه او اعترضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لالشق الثاني المذكور

في الكتاب **تنبيه** على ما تمسك به من اثبات الكون علة للكاثبة مع الجواب عنه اما التمسك فهو
 انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتعين) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات
 الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اى حيز **مكان** (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص
 (بحسب ما يقارنه من شرط بعينه) اى يعين ذلك الحيز **المخصوص** وحصوله فيه فهناك امران
 احدهما الكاثبة اعنى الحصول في الحيز **المخصوص** (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) اى
 المقضى لنسبته (الى الحيز **المخصوص**) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو المقضى وبين
 الحصول في الحيز اعنى الكاثبة **المقتضاة** (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم ان
 نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج
 عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقضى) وانه ماذا نقبح لانسلم ان حصوله في الحيز معطل بصفة
 اخرى قائمة به سمى بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز **المخصوص**) انما يثبت له (عندنا
 بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له **المقصد الثاني** انواع الكون اربعة
 هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (في الحيز
 اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا او لثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فمعان لانه
 (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز) فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز
 آخر فحركة وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان
 ويرد على الحصر) اى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اى
 حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لافى ذلك الحيز
 ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول
 زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون في اول الحدوث
 (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص
 الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لاء لم يعتبروا
 في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان
 الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) في تلك الاحياز
 (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون)
 الحركة (مركبة منه) فان احدا الضدين لا يكون جزءا للآخر (قلنا) في رده هذا الابطال ليست الحركة
 والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما
 اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول
 (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه
 (بماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثاني فيه
 (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك
 لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكرنا اخص صفاتهما
 (و) ايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة (باتفاق فكذا الثاني
 قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه و اشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان
 يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقا بالحصول
 في ذلك الحيز لان تكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني
 حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه
 سكونا في هذا المكان والحاصل اننا لا نعبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول

زمان الحدوث سكونا ولنلزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكننا نعتبر في الحركة عدم
 المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بمأمر من كونها مسبوق بالكون في حيز آخر حتى لا يلزنا
 ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معاني الحركة اذ لو حملت
 على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به
 ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحيثئذ) اى حين اعتبر في الحركة ما ذكرنا دفع ذلك الاشكال لكن
 (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة وهو من دود بانهم
 يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان الكون
 في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً لحركة اصلاً (والتزاع) في ان الكون في اول زمان
 الحدوث سكون او ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان
 ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز
 كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة
 بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني
 اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول
 فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن
 ان يتخلل بينهما وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وانما قلنا امكان
 التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن التحيز (عند المتكلمين)
 فانهم يجوزونه (فالا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما
 (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قربو) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه
 (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل
 (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معاً فانه غير جائز عندهم لمأمر من ان
 العرض الواحد لا يقوم بشئين لاعلى ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولان يقوم بهما معاً والا
 لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر
 فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما
 (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى
 ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية ففهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم
 بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ~~المقصد~~ الثالث الكون ~~الى~~ الحصول
 في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعه) على رأى المتكلمين
 موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد
 في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول
 حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان
 كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه
 مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) (نحو) (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدهم)
 كافي الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء
 السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر
 عدمى عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه) اذ قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المبررة
 المذكورة (امور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو
 نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجد اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجد ايضا اختلافاً

في الهوية الشخصية (اذا لكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهر افراد خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له اولا باق (بحاله) لم تغير ذاته الشخصية بل صفته * المقصد الرابع * فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم (من مكان الى آخر) فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه (لانها قد فارقت احيازها) واختلفوا في الجوهر (التوسط الباطن) منه (فقبل متحرك) والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متغيرا به ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز آخر (اذا المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا) (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فلا خلاف راجع الى تفسير الحيز كما يصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس يتحرك كالجوهر المتوسط وقيل يتحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذهو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما بهتكت عليه) آتفان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخرج كل منهما حيثئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابواسحق (اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه) جوهر آخر (من جهة الى جهة) بحيث تبدل المحاذاة بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك والزعم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسمين قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولامعنى له) اى للانكار وتشديده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالترمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركيب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثانى فالترموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات * المقصد الخامس * اتفق القائلون بالاكون على انه (يجوز وجود جوهر فرد مخفوف بستة جواهر) ملاقيه له (من جهاته الست الاما نقل عن بعض المتكلمين) من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابزة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات

(و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبنوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعري (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخلاهما ثالث كحجر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصله للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغيران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسه غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقبيهما (و) قالوا ايضا (البائنة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) البائنة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لانه ضده) اى لان البائنة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسه والتأليف فيتم عدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغني عن كون سابع يخصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجواهر (الطيبو) الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (قائماً بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقولهم يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله (فهنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد) واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل (ههنا) ست تأليفات لاسبع حذر من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطال هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر ان البائنة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغير اذا ما بطل غير ما لم يطل ضرورة) لاستحالة ان يطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسه) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رايه (ضد لهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسه والتأليف على اصله فتكون البائنة عنده ضد المماسه والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكوناً والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلاً للكون الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسه والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكون المختلفة على اصله ليست غير الاكون الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بحمله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزيفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات * فروع * على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة)

لان ما يماسه لا يكون الامعينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مبيانات غير معينة)
لان ما يابنه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مبيانات غير معينة مضادة
لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المبيانات (قبل
المماسات واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست
مبيانات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر يضادها (ست) من المبيانات (معينة هي)
المبيانات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسات) وكذا
المبانية عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويزد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما
للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني)
الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما حياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر)
بلاشبهة (فقال الاصحاب) قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد
يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته (بمقدار حركته فبطل
ما قاله الاصحاب (اللهم الان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف
بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد) على الكون (هي المبانية
والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما يختلف هو الاعتبار ان
ومرادهم ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين
الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه ويبعد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما
عين بعده من الآخر وقال الاهتاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد
الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى
على ان البعد هو المبانية والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبيانات لسته جواهر
فاذا جاور جوهرها فقد زالت مبانية واحدة وبقيت خمس مبيانات على ما هو اصله والحق ما ذكره
الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع
(الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوارها آخر (من جهة فهل يقال انه مباني) لذلك الجوهر الآخر
(من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسات) في تلك الجهة الاخرى
(ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسات (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ)
اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المبانية امكان المماسات في تلك
الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المبانية والافتراق في جملة
جواهر العالم) بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل
لا يجوز) اذ لا يجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المبانية من امكان المجاورة قال المصنف (ويكفى) يعنى
في الوصف بالمبانية (جوارها) اى جوار المجاورة بين الكل (بدلا) ولاشبهة في هذا الجواز انما الممتنع
هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) ويعنى (على ايراد هذه الابحاث امران)
احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفا) تعليل للتحقيق
(اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع
الخط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما
يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكلمات هذا اعواز لها) اى لهذه الابحاث (فصورها)
فيه (والافلا تجدى) الباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وما تنوقف
هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغائتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس
من دأبى الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (وادكر) اى احفظ

وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك ههنا (لدى ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضوع فتصكف) بالنضب على انه جواب الامر (عنى لا تملك) اى لومك **المقصد السادس** من لم يجعل المماسه كوناً قائماً بالجواهر كالقاضى واتساعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذا كان مستقراً في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثانى مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقياس كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسه (كوناً) مخصوصاً قائماً بالجواهر وجوز قيام المماسات المتعدده بالجواهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الاعمى والحق هو الاول للمسبق من ان المجاورة والمماسه والمساكنه اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات للمعتزلة (في احكام الاكوان) بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاها الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت (الحركة) كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذا لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هي الكون في الحيز الثانى عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثانى كوناً مستمراً في الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (في الآن الثانى) في الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الآن الثانى (كوناً آخر) متجدداً (للكون الاول) الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هي الكون الاول في الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو الكون الثانى في الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغيران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المتنافى للسكون) والمضاده (هو الحركة من الحيز) فانها لا تنجام السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافى السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قواهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى في الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغيران قلت انما يصح ذلك ان اثبت تعدد الكونين في الحيز الثانى على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى في الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثانياً الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقبله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقياً) لا متجدداً (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لا بد ان يكون متجدداً (اذا لم يبق لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لوامر)

الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأنم) اذ لا يأنم على اصلهم الاعلى امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثمابه (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (ولرب هذا) الذى ذكره الجبائى في اثبات الصورة الثابتة (باب هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والترزم) التأنم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدور عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب بالذهنى) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التأنم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صاعدا عن المكلف اصلا (ثالثها) قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولسه مغمضا لعينه (وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن او متحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه ساكن او متحرك ضرورة (ومنه ابو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا برى ان (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احساره عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها) قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) وغير بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولسها فلا بد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنه ابنه في احد قولييه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روى التأليف وهو) امر واحد (قام بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لروى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا روى قائما بالصفحة العليا فقد روى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة الاتحاد (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعنى انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهريين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها) قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لاهم) من ان نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوى والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون

التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم تكن
 التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها
 قال الجبائي التأليف قديقع مباشرة) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف
 (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لانفاق المعترلة على ان المتولد من السبب لا يكون
 مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر
 المعترلة الى ان مجاورة الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف بينهما كما مر (فليست
 المجاورة المذكورة (شرطا لانها لو كانت شرطا للابتداء) اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت
 شرطا) له (في الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كالبواقيت
 والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اي
 هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم
 من قال انها) اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذي يصعب معه الفك
 والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة
 وجودا وعدمه فمهي شرط له (ومع ضعفه) اي ضعف الدوران وعدم دلالة على ان المدار شرط
 للدائر (فلعل ذلك) اي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف
 اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الابن على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون
 متحركا ولا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك (والحركة)
 عرفها ارسطو ومن تابعة بانها (كالم اول لما بالقوة) اي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان
 (ذلك ان كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون
 حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
 فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة
 لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لا نافر ضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون
 بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالقول على رأيهم او بالفعل في بعضها او بالقوة
 في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها تطلب شئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع
 ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا تطلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا
 بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك)
 اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اي الحركة (امر) حصل له بعد ان لم يكن
 حاصله عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كالم له) اي
 للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل
 بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول
 والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كالا لان في القوة نقصانا والفعل تام
 بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
 كونه لا تقابما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لا تة بصاحبها (وانه) اي ذلك
 الامر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا)
 الممكن الآخر (كالم ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كالم اول)
 بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه)
 اي المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فتشئ منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة

فهو) اى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب
 حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن
 حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل
 ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كماله فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال
 الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل
 فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه
 مادام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما
 انها من حيث ان حقيقتها هى التادى الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب
 ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل لكون التادى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات
 بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا
 اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقى من
 الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة
 بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بهما اما القوة التى بالنسبة الى المقصود فمشتركة
 بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام فى المسافة لم يكن
 واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما
 فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
 فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك
 قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما
 ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك
 الكمال وفيما تادى اليه ذلك الكمال ويقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية ويقيد الحيثية المتعلقة
 بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الحسية
 للجسم المطلق فانهما كمالات اولى لما بالقوة لكن لامن هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه
 الانواع والجسم المطلق فى نفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف
 الحركة فانهما كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية
 بالقياس الى الصور النوعية والحسية وانما انصف بالاولية لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها
 بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه)
 اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى
 المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين
 العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الحسية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة
 ويراد ان فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة
 معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يردبه هذا المعنى (فهو) اى المتحرك
 (كمال) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يردبه كونه بالقوة
 فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان
 كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما ينبادر من العبارة
 لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض
 دون الذات وذلك لاينا فى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة
 المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول) هو

الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كما لا اول بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كما لا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي المخلص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفارقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً واما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لاعلى تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره العلم الاول واتبعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماءهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولاً دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً او لا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيضع في تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لافى التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (ويقولهم بالتدريج) او ما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولا يستحسنه حركة بل كونا وفسادا * المقصد الثانى * ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لمعينين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابدأ متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آئين) بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حذ من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفاً لحاله فى آئين يحيطان به والاعتراض بان تصوراً الآن والقبلية والبعديّة يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب التحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال امر امتداد غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لاتكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغاير له

فتكون الحركة مركبة من امور آتية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كاليابض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الابتسالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تنالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنساقى الاستقرار) اى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصل في المنتهى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل اليه (ايضا بخلاف من جعلها) اى الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناء) اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في انفسها (وعدم تفصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا تجزى وستكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضا ان جوهرها واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهىها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدائها ومنتهىها حالة مخصوصة شخضية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآتات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آتين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آتات اخرى * المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاطهر ان يقال بطل نسبتها اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدائها الى منتهىها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لا متناع ان يكون الموجود

عين الممدوم فيكون هناك اشياء متغيرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع
 ان يتصل الممدوم بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلادفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى
 القطع في الخارج (نعم) لها وجود في البذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اي نسبة المتحرك (الى الجزء الثاني)
 الذي ادركه (في الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي تركه (عنه) اي عن الخيال (يتخيل
 امر ممتد) يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان
 الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فبشعر الذهن بالصورتين معا على انها شيء واحد ممتد
 (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا او دائرة)
 كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما تكون الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلها لان
 اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لافي الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق
 الحركة بمعنى القطع وتصويرها (ان قبولها للزيادة والثقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان يكون) هي
 امر (وهي) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعيا
 (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والثقصان والتقدير والانقسام
 كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امر او هي واما لان الزمان مقدار
 الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجودا لم يكن لمقدارها ايضا
 وجود فيكون هذا معارضا لدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف
 منافي مباحث الزمان تحقيق ان الوجود من الحركة وان ما من امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانها
 يرسمان في الخيال الحركة وان ما من المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه * المقصد الثالث * فيما
 يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي الموضوع
 الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة
 بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتدلان
 ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعيا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة
 فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل
 في صفته والمفروض خلافة وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس
 لتلك الحركة قالوا ان من الين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف
 والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس
 وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الاتغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير
 ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل
 في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها
 فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد
 الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اي
 وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة او الانقصا والاول
 اما ان يكون بالانضمام شيء اول والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اول (الاول التخليل وهو ازدياد حجم
 الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت) اي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه
 واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فين) اي ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر
 حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما ساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال

ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وابضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاضبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كتبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخللاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأبهم (بل لان المص) اخراج بعض الهواء و (احدث في الهواء) الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) اوعاد بطبيعته الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتساع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (اينته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلمته (واما المية) اى لية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبه الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهوى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تنوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما بعد ها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهوى لا مقدار لها في ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تنوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (الجواز ان يخص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لا سباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (او) يخص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأبهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معيننا في القول بان الهوى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبه الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهوى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجوز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان يفصل عنه جزء وقدر ما يدل على اينته ولبته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تنقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتهما الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لهما هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو

وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن
والورم) اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة
طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتفاض حجم الجسم بسبب
ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قل الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن
والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان التزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة
اذا احدثت المتناقص في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واتدقت الاجزاء
الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ
اذا صار سمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تزيينها والنمو قد قبحها
فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون
ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة في الغذاء باقى كل واحد منها
على مقدار الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اینه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس
حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل
ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت
عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المدخله بالاصلية على وجه يضرب به
المجموع متصلا واحدا في نفسه فالضواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد
النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا * (الثانية) من المقولات
التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود الغيب
ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من امرين
احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا
(ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالخار عنده لا يصير باردا ولا باردا
حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا
في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور
(لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى
المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى في ذلك الجسم (دائما الا ان
ما يبرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيةها (وما كن) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهؤلاء
اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب
عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى
يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والى كانت
الاجزاء الحارة كائنة في الماء البارد جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك)
نذبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فن ادخل يده فيه كان يجب
ان يحس بحره) اى بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجذ
باطنه ابرد من ظاهره (وايضافا شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كعله نارا) مشاهدة
(ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كائنا فيه) كيف ولو كان في ذلك
الجليل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحترقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون
دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد

فأرقه الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معتز قون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كما لا يشبهه على ذي فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى أخرى وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً **الثالثة** من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان إلى مكان) لتكون حركته إينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه أما حوية وأما محوية وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهن أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الأمر كذلك فإن الفارابي قال في عيون المسائل حركات الأفلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لأجزائه بالفعل) بل بالفرض (كيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل التصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة) الجاوية والماحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء لا بالأمور الخارجة عنها (فطليكَ بالتأمل) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فإن قلت إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً كحركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركاً كحركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن امكانها وإنها أن يكون مجموعها كذلك وأما الكواكب فهي متحركة كحركة إينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها امكانه بلا شبهة **الرابعة** من تلك المقولات (الابن وهو) أي المتحرك في الابن (النقطة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا اطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الإينية المسماة بالنقطة وهي المتبادرة في استعمال أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة هي أن يقال المتحرك في الابن أن كان له من مبدأ المسافة إلى متنها ابن واحد فليس متحركاً في الابن بل هو ساكن مستقر على ابن واحد وإن كان له ابون متعددة فاما أن يستقر على واحد من تلك الابون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وأما أن لا يستقر فلا يكون في كل ابن الآنا واحداً ولا شك أن تلك الابون الآتية متعاقبة متتالية إذا لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابون لزم انقطاع تلك الحركة الإينية وإذا كانت تلك الابون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يخلص عنها الابان يقال للمتحرك في الابن من مبدأ المسافة إلى متنها ابن واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبه إلى حدود المسافة ويتعدّد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدّد بالفرض كذلك تعدد الابون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الابن المستمر ابنان متصلان بل كل ابنين مفروضين في ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما ابون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تسالي الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كقيمتان متصلتان بل كل كقيمتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كقيمتان آخر كما أن كل آتين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آتات آخر فلا يلزم شيء من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة

اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته (بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدري كما سياتي فيكون
 من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنه) اي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)
 وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كفيانها دون صورها فانكر الكون
 (وسلم الاستحالة وهو) اي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية)
 من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
 بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (او الارض والباقية) تكونت منها
 (بالتخلل) اي برقة القوام (او هو) اي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا
 المتوسط اما الماء والهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلل) معافان فرض انه الماء كان
 حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلل وان فرض انه الهواء كان حصول النار
 بالتخلل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل
 (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) اي في جميع مراتب التكاثف والتخلل فلا تبدل في الصور اصلا
 بل في الكيفيات (وابطله) اي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد
 كما ستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعني تبدل الصورة بصورة
 اخرى (نصح عليه الحركة المستقيمة) المتضمنة لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة
 الكلية بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد)
 ثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا * الوجه (الثاني اختصاص
 الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلا (بجزء طبعيا) اي بجزء معين من اجزاء الخير الطبيعي
 لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اي صورة ذلك الجزء (وهذا) اعني استناد ذلك الاختصاص
 الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص
 لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة
 حاصلة في احياء متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الخير اذ لو قدرنا
 عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احياءها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب
 ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في خير تخصص به حدوثه عن الفاعل
 واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الخير لكونه
 متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول
 ان الاصل) ان اخذ خارجا منفعا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس
 (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اي حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا
 (صدقه خارجا لانه) اي الموجب الجزئي الخارجي (اخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق
 الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اي فلا يفيد اليأسان المذكوران في الخارج جسما
 موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية
 الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون مخصص الاجزاء
 باحيائها امرافارقا وتساوى نسبتها الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه
 يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتد)
 في ابطال نفي الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلائلها على ان العناصر
 بتقلب بعضها الى بعض (كسائتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخرى
 لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كوننا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك
 محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التفتص) بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على

قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بان ينقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيراً سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان في الوسط) اي في وسط الاشتداد او التفتق بل في وسط الانتقال التدريجي (ان بقي نوعه) اي نوع الجوهر المنقل منه (لم يكن التغير في الصورة) اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه فكان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تسالت الآتات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء التحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبدية وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الاكيفيات آتية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فكل هذه لا يكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحصى عن تلك الامور من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضاً لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وايضاً فبدأ الحركة) اي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) للاحالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تحصل ذاتاً معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الاشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لمساكنة عندهم من ان وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه محال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها في المفهومية (بل) هي (تابعة لتغيرها فان كان متبوعها قابلاً للاشد والاضعف قبلهما) المضاف ايضاً (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لانها لو تغيرت بلا تغير في معرضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معرضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك

في الابن حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدار منه او كان على اشرف او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيا لها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالابن والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وحينئذ نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجيا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده للجسم ينفع الحركة) اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لازمان آخر كعروض القليلة والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهائية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم وكيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (واما) مقولتنا (ان بفعل وان بفعل فائتبع بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثلث (بان المشتق من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اي الحركة فيهما (تبس الحركة) في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسح سيرا يسيرا والطبيعة قد تنحور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور فينبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة

اوفي الالة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتعام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتبعها الحركة في الفاعلية وانت خير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فتقع الحركة في المقولتين تبعا **المقصد الرابع** **علة** الحركة الطبيعية ليست هي الجسم والادامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وايضا الجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامتها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياق الكلام عليه (وايضا فلانها) اي الحركة التي علتها الجسمية (اما المطلوب فنقطع) الحركة (عنده) اي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) اي تخلف العلول عن علته (واما المطلوب فيتحرك) الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلامرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة مقتضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائمة) اما في الين فكالجحر المرمى الى فوق واما في الكيف فكاللواء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة النافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لتزده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتهاء احد جزئى علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) ينجم عليهم ان يقال (الملائمة غاية) مطلوبة (ولا تصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائمة واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخري) وقد يحجب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتب ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غاية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لابد في ان يكون بعض الامكنة ملائمة لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكميات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس اثباتها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات النفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب

عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تنبع الارادة المتعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تجزئ بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معيناً وينبثق عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتمة للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخييل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثتها القاسر في التحرك * المقصد الخامس * الحركة تقتضي امورا ستة * الاول ما به (الحركة) (اي سببها القاسر على) فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (اي المقولة من المقولات) الرابع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اي المبدأ الخامس ماليه) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة واما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها بالاجسب ان فرض كما امر (السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا * المقصد السادس * قد علمت (انفسا) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدها (اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها) (ضرورة ووحدها) اي وحدة الحركة (كما قدمي) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اي في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض) الواحد بالشخص محل واحد بالشخص (ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة اعني المقولة (اذ الشيء) الواحد قد يستحيل ويتو معا (في زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان انحدا محل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحادها (من حيث اختلف ما فيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يراد به) اي للشيء الواحد (انواع من الاستحالة كالسخن والتسود والتزوج) في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان ادرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (وينبع ذلك) اي وحدة ما فيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يعني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكتفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغيرة الى العودية الى السواد) وتارة (منه) اي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد) وتارة (منه الى الحمرة الى القمئة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يعني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل ان يقول اذالم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدهما

ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة ايضا (ولابد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يباد بعينه) فانه لوجوز اعادته كذلك لجواز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لابد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمسال فيهما واحد وهو انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) في تلك الحركة (بوجوب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يجرى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسافات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثاني الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قبود مشخصة له (وهي) اى ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه) وحدة (ما منه) وحدة (ماله) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعاً من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فقل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القمعة الى السواد واخرى من البياض الى الفسقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا يختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فقل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلفا فهما بالنوع لاختلاف ما فيه منضمما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية والاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافهما في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا

بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية
 كذا في المباحث المشرقية (ولاعبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة
 بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثرو (لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب
 تعددا في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص)
 في الحركة (فالنوع اولي) بان لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب
 اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى العلوق سرا و) حركة النار اليه طبعاً
 لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك (اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني
 القاسم والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عيزة ايضاً (بوحدة ماله) الحركة
 (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقاً يوجب تعدد الحال بحسب الشخص
 (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه وما منه
 وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقاً الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون
 اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته) فلا
 فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في
 وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف
 العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
 عوارضها (ثالثهما) الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية)
 لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس
 جنس من الحركة) فالحرركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية
 (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتيب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف
 جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق
 الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصود
 السابع (الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل
 (ان لا تضاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخلية) تحت جنس اخر فالحرركات المختلفة بالجنس كالثقل
 والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها
 حيناً) من الاحيان (فلا لما هياتها) اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها
 بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المشاركة
 في الجنس الاخير (منها) اي من الحركات (في الاستحالة كالسود والبيض) فانهما نوعان مندرجان
 تحت الحركة في الالوان ومشاركان في الموضوع ويتنهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين
 التصفير والاحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد لذلك (وفي الكم كالنمو والذبول
 والتخلل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان اليه ويتنهما
 غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلل والتكاثف اذ لكل واحد منهما
 حد لا يتجاوز (وفي الثقل كالصاعدة والهابط) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود
 ويتنهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالاً بقوله (اذلها) اي للحركة في هذه المقولات الثلاث
 (في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض يتنهما غاية
 الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين
 ايضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة
 المستديرة لا تضاد فيها المقصود الثامن تضاد الحركات ليس تضاداً مافيه فان الصاعدة والهابط

ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد
 للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة مافيه (ولالتضاد المحرك
 لتضاد) الحركتين (الطبيعتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في جبر الارض
 صعد عنه طبعاً واذا حصل في جبر النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد
 مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في
 المنص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم
 لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون
 بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعدين حركة النار وحركة الارض
 اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب
 بهما حالة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد
 في الحركات الابنية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة
 الحجر قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد
 الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولالتضاد المتحرك
 لان حركة الحجر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع ان المتحرك واحد (ولالتضاد الزمان
 فانه لا تضاد فيه) اي في الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية (ولا يمكن توارده)
 اي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على
 الموضوع الواحد (ولكنه) عطف على قوله فانه كانه قبل ولالتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه
 (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلوفرض التضاد في الزمان لم يكن
 مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) اي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادئ
 الحركات ونهاياتها (لانه) اي الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول في المبدأ
 (يحصل قبلها) وبعدهم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول
 في الاطراف لم يكن بين الحركات الوجودية تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليهما
 اعني (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) اي من حيث انهما متضادان اعني
 ان يكون مبدأ احدي الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفي لتضاد
 الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحجرة لا تضاد الحركة من البياض الى
 الحجرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحجرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحجرة الى
 السواد وذلك لا تنفاه غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره (فانهما) اي مامنه
 وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة
 من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك
 منتهايهما (او دونه) اي دون التضاد (كالسواد والحجرة) فانهما متخالفان بالماهية بل لا تضاد لعدم
 التباعد في الغاية فلا تضاد ايضاً بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسهما (او بالعرض) اي يختلفان
 لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضاً (كالركز والمحيط لانهما جزآن) اي نقطتان
 (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك والاخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار
 هذين العارضين صاراً متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد
 الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما
 غاية الخلاف وكذلك حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة
 المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعلياً بالتأمل (وقد لا يختلفان اصلاً) اي لا يختلف مبدأ

الحركة ومنتهاهما بحسب الماهية ولا بحسب فارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) حركة
(والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى
اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى
تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس
ما مر في الصاعدة والهابطية قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى انصاف
احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ
متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الانصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة
المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له
باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة
الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الابما بعرض
من موازاة او فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس
من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجهه ومنتهى من وجهه
والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الاسبب القلع وهو عليه محال
عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة ككون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة
المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاهما وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية
ومنتهاهما كيف مخصوص فاذا فرض ان جسم كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت
الحركة منه كان مبدأها واذا فرض سكونها ثابا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى
لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة
نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا
منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع
الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك
على محيط دائرة حتى تتم دورة كان مبدأها ومنتهاهما واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه
حركة ابدية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة * تنبيه * المبدأ والمنتهى * اى هذان المفهومان
العارضان لا ذاتاهما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقا بلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب
والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا تضاد لهما سذكركه (واذا نسب الى ماله المبدأ والمنتهى وهى
الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضاد)
فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذومبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذو المنتهى (وليس
بين المبدأ والمنتهى تضاد فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) الجواز ان يعرض حركة لها بداية
بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في العقل ولا في الوجود فلا تضاد (فان قيل قد
يكون جسم واحد (مبدأ) حركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما
في موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضنا اوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون طرف واحد
(مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة) (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة
ان يكون مبدأها ومنتهاهما طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاهما نقطة واحدة مفروضة
لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان

في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالنتيجه لاننا تأمل في مفهومى المبدأ والنتهى وما نسبنا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **فرع** على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وترلقى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضد ذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحديدا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسي ضد للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لاننا نقول لوجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضده (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة نحو ذلك) الذي ذكر لني التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان (طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضد للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدائها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافة فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والقرب والقوس والمتحدر من السرطان الى الجدى لاعلى التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخر اعني الحركة البعده عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببًا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافة اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمتحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليهما وذكر في المختص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجودين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون مأمنه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين

المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات * المقصد التاسع * الحركة ليست كما بالذات (فإنها من المقولات النسبية لامن مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فإن الحركة الابنية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها) فيقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسبعة والبطيئة) فإنه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزأؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساماً فرضياً كالحلها (فاذا عرض له) اى للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فإنه ينبع في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لاتفارق امكنتها اصلاً او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة * المقصد العاشر * ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة (حاصلة فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها شئ آخر (اولاً) بل تكون الحركة حاصلة في شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشئ (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتب في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب متقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للاول بجميع اجزائه فينبئذ يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المنقلة واما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فإنها لاتوصف بالحركة تبعاً لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه اما مع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة الارادية (اولاً) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد وبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها

القوة الحيوانية او الاولى والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية
الحيوانية او لامع شعور وهي الحركة التشخيصية كحركة النبض * المقصد الحادى عشر الحركة * اذا
قيست الى حركة اخرى فهي (اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل
من زمانها ويلزمها) اي الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اي المسافة التي مقدارها اكثر (في)
الزمان (المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض
تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك
عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي
التي بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (في) الزمان (الاكثر) تقطع (الاقل) من المسافة (في)
الزمان (المساوى) ورمما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اي ليس
كل بطء (لتخلل السكّنات) بين الحركات (والالم بحس بحركة الفرس) وان فرضت سرعة جدا (واللازم
بطلانه ظاهر ببيان الملازمة ان البطء لو لم يكن لتخلل السكّنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت
السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكّنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا قدر
انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ) من حركة المحدد بنسبة
غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زاد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به
(ويكون) حينئذ (زيادة سكّناته) اي سكّنات الفرس (على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته)
لان عدد سكّناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لاحتحالة (وانه) اي زيادة حركة المحدد على حركته
(الف مرة) فتكون زيادة سكّناته على حركته ايضا الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات
القليلة في تلك السكّنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه
الحركة اصلا وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشئ من سكّناته (واعلم ان دلائل ابطال
الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المتخالفين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما سننتهي التوبة اليه)
اي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصر في تخلل السكّنات فيجوز ان يستدل
بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء و فرع من فروعه
يدور معه صحة وبطلانها * منها) اي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرز ناخشة في الارض فاذا كانت
الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد
ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اي اذا ارتفع (الشمس) مقدارا
(ان وقف الظل) ولم يتقصص اصلا (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ ان يتم الشمس
الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون
هذان الجزآن متساويين في المقدار ولان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ كان
بازاء كل حركة للشمس (نحو الارتفاع) حركة للظل (نحو الانقصاص) اقل) من الحركة الارتفاعية
في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلاثخلل سكّون (وثبت ان السرعة والبطء بلاثخلل سكّنات ويمكن
المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز
ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان
جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها)
اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي)
اي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة
ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالة ليس
بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم

علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة (بمعنى انهم استدلووا على بطلان تخلل
السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة
الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها
توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل
السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز
ان يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف
بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة
بالنسبة الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اي السرعة والبطء (قابلان
للاشتداد والتقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء
فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص * المقصد الثاني عشر *
قال الحكماء علة البطء اما في الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان
قوامها غلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى في اقتضاء بطء الحركة (كلما مع الهواء) فنزول الحجر
الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء (واما في الحركات) القسرية والارادية فممانعة
الطبيعة (اما وحدها) وذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقداراً (او) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر)
واعظم (كان) ذلك الجسم بطيئته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء
البطء (وان انحدر المخروق) والقاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة
الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمي بقوة
واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما اكثر والاخر
اقل فتعادلاً) يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة
مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة
وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة ونسأول يا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير
في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة
الاكبر * المقصد الثالث عشر * ذهب بعض الحكماء (كأرسطو واتباعه) والجباي
من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كضاعدة وهابطة سكوناً) فالجحر اذا صعد قسراً
ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما (و) محمول ما ذكره (ان كل حركة مستقيمة تنتهي) البسة
(الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تقطع
وهو ظاهراً وترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين
المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كالأطون من الحكماء واكثر المتكلمين
من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آتى)
اذ لو كان زمانياً في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لأكله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني ويعود المحذور
والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في ذلك الامتداد والا لم يكن
بتمامه حداً فالوصول اليه آتى اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة
يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اي هو ايضا موجود
في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آتى)
كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آتى) اي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع

اجتماعهما فلولم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآتات وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا تجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفه عنه (فلم لا يجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم ان الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) بالذات بل (باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى اتصالا الى المنتهى واما اذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مقارفا ومبايناه في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الاثنين والا كان واصلا الى المنتهى ومبايناه معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بل اتخل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوانا للمباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوانا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لأن الوصول وان بين الاثنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنجية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالجواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلى او تجوز تتالي الاثنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة مبدية للوصول كالحركة فلا يجب بقاءه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المحتل في الحجر بغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحوادث اقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المحتل في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المحتل فينزل) الحجر (ولاشك ان غلبته) على المحتل (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبة الى الغالبة دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لولم يسكن لكان متهرجا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المحتل مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عند ان الجبائى ليس قائلًا بتوليد الاعتماد للحركة ولا لا سكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وخينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الضادة والهابطية (وذلك بوجوب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة

(وقد يجاب بان الخردة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع برحمه) فاذا وصل اليها ربحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال و يجوز استلزامه للمحال) الذي هو ووقوف الجبل (وقالت المعتزلة لاسكون) بين الحركتين (اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة) لاسكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجتلب فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لاسكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله) فيقول (لانسلم انه لا مولد غيره بل) المواد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

✽ المرصد الخامس في الاضافة ✽

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي التكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر التسبب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ✽ الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها (اذ ذلك) اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسمى مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطابق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب منهما ✽ تنبيه ✽ قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك (اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها) فيدخل جميع المساهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يلزم تعقله الابتغال الغير) اي هو في حد نفسه بحيث لا يلزم تعقل ماهيته الابتغال امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر التسبب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهورى اعني المركب) واما القسم الاول منه اعني المعرض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو اردنا تخصيصه بالحقيق قلنا ما لا مفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ✽ المقصد الثاني ✽ للمضاف خواص) اي خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما في احدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فاقولك في المتقدم والتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع ان المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع التأخر الزمانى وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقين منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات التأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايقين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد يتفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والتأخر وليس كلامنا في ذات المعرض وحده كما بهنك عليه ✽ الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) اي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب

الانعكاس فأنك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة
اتما هي للمضاف المشهورى اعنى العروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن
والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس
هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى بتصور الانعكاس اذلا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس
سيما اذا لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجنح) فانه اسم لاحد المتضايقين مأخوذا
مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح
وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال
على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان تجمع
اوصاف كل واحد من الطرفين وتظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت
ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعته غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف
هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية
سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً المقصد
الثالث * الاضافة لا تستقل بوجودها (اى ليس لها وجود منفرد لتصور تعيينها بنفسها بل وجودها
ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون محصلها) وتخصصها (تبعاً لمحصل حقوقها الغير) وتخصصه
(وبفهم ذلك) اى تحصيلها تبعاً للحقوق (تارة بان تؤخذ المحقوق والاضافة معا) فتعين الاضافة
على حسب تعيين المحقوق والمحقوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر
مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان تؤخذ الاضافة مقرونا بها المحقوق الخاص كشيء واحد
مفيد) عارض لذلك المحقوق (وهذا تنوع الاضافة وتخصصها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة
(فى الكيف غير الكيف) التحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه فى الكيف كان
نوعاً من الاضافة) المطلقة متحصلاً بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة (ثم الاضافة
اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول
شخصيا كان او نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام تقيض اللازم تقيض الملزوم (انها اذا كانت فى طرف
مطلقة) اى غير محصلة (فى) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (فى مقابلة الضعف)
المطلق (وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعين عرف
الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالتصفية والضعفية (واما اذا حصلنا
موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين
من له الرأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا
ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى
هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب
ان تحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ المقصد
الرابع * تلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار)
والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان فى المساهية (والتخالف اما
محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شيء واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة
وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شيء واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة
وكذا الاكثرية (الثانى انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (فى كل واحدة من المضافين
كالعشق فانه لا يدرى العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية اثبتت فى محلها

بواسطة صفة موجودة فيه (اولصفة في احدهما) فقط (كالعالية فانها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون العلوم) فانه متصف بالعلمية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي انصافه بها (والا فلا بدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس لليمين صفة حقيقية بها صار متيانا وكذلك المتناسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالعالم والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعالم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمباشرة) والمماثلة والمساواة واعلم ان النقول في المباحث الشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بازياة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بازياة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالعالم والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة العلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة الخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالألوان والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والبارد والمضاف كالقرب والابعد والابن كالأعلى والاسفل ومتى كالأقدم واللاحق والوضع كالاشد والاضعف وانتصابا والملك كالأسي والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالاشد ونسختنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (او من احدهما) فقط كالبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح * المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول (التقدم) بالعلية كتقدم المضي على الضوء (الفاض منه) (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لم تداخل الحسنيين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلية في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (في نفسه فاجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كان الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقضا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا يتم له) اى الاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكمه باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المساهمة في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقبسا الى كله دون سائر حله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجوع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الثلاثة كلها وهم يطلقون التقدم

الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان فضاء ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زملا (آخر) وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة لازمان اولاً وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شيء منهما راجعاً الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم) اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي) وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد وبخلف ذلك) اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً (بما يحمله) انت (مبدأ فقد تبدي من المحراب) فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير (وقد تبدي من الساب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) في الزمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطالنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعني التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم المتأخر (واته) اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يرض) اولاً وبالذات (الالزام فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضاً ذاتياً (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم) اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم (مبنى لاجتات كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعاً الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لعدم الحركة والتحريك اذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان جال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسماً برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجها) ليس حصراً عقلياً دأراً بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقة او اعتبارياً والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلاً لم يكن هنالك تقدم حقيقي قطعاً (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود التقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين

بواسطة صفة موجودة فيه (او اضافة في احدهما) فقط (كالعالية فانها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون العلوم) فانه منتصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي انصافه بها (والا فللمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى فى شئ من الطرفين (كاليين واليسار) اذ ليس لليمين من صفة حقيقية بها صار متيانا وكذلك المتناسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالعالم والقاهر والمانع وفى الفعل والافعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعالم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى الباحث الشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بازىة والتى بالفعل والافعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بازىة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالعالم والقاهر والمانع واما التى بالفعل والافعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة العلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة الخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والابرء والمضاف كالقرب والابعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم واللاحق والوضع كالاشد والخناء وانتصابا والملك كالأكسى والاعرى والفعل كالأقطع والافعال كالاشد نسيخا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (او من احدهما) فقط كالبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح * المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول (التقدم) بالعلية كتقدم المضي على الضوء (الفائض منه) (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم به تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك اصلا لم تداخل الحسنيين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلية فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (فى نفسه فاجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كان الضوء القوى الكامل بوجب ضوؤا ضعيفا ناقضا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلى هو التقدم بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لاتعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا يتم له) اى الاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكمه باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المساهمة فى نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقبسا الى كله دون سائر علاله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجيب لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم

الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتيب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان فمناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمنا آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وما هيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتيب اما عقلي كما في الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي (وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة التأخر (كما في صفوف المسجد وبخلاف ذلك) اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والتأخر متقدما (بما يحمله) انت (مبدأ فقد تبدي من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبدي من الباب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان آخر (وقد ابطالنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجب عنه بان ذلك) التقدم الذي بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعني التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم التأخر (وانه) اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يرض) اولا وبالذات (الالزام فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضنا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم (مبنى لاجتثاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والتحريك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان جال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع التأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اي في هذا المبنى وتحقق حاله كلاتزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اي حصر التقدم في الانواع الخمسة (وجهها) ليس حصرا عقليا دأرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هنالك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لتلازم الدور (فالتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات التأخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود التأخر على وجود التقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين

لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارىء عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارىء عليه فان المتقدم منها لم يوجد ولم يعد بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدما مجامعا للتأخر والثانى وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارىء على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء العلول (والثانى) اعنى التقدم الاعتبارى (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المراتب المكانية اولى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ مضاه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تبيينه * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اول مستقبلا ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً * الثانى جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان التقدم امر ازائدا ليس للمتأخر فى) التقدم (الذاتى كونه مقوما) اى جزءا داخل فى قوام المتأخر (وفى) التقدم (الى كونه موجودا وفى الزمانى كونه مضى له زمان اكثر لم يمتص للمتأخر وفى الشرف زيادة كمال وفى الرتبة وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لمساهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ والتشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة بعنى بشأنها والله اعلم

الموقف الرابع فى الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة * المقدمة اما تعريفه * اى تعريف الجواهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهوانه ممكن موجود لاموضوع عند الحكماء وحادث متخير بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهوانه عند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متخير بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجواهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية او نوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهوى وان كان مركبا منهما لجسم) اما مطلق او نوع منه (والا) اى وان لم يكن الجواهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحرك (فنفوس والافعال) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكره (بناء) اى مبنى (على نفي الجواهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لاضرورة ولا هوى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردية (و) على تقدير انتفاء الجواهر الفرد (انما يتم بعدان بين ان الحال فى الغير قد يكون جوهر) وهو ممنوع فان الظاهر هوان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال

ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان بين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر
 (لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر) والالم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل
 هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) اي من هذين اي من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر
 كما عرفت والثاني مما لا جرم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
 الحسية فلا يكون ذلك المحل هيوولي ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو اردنا ايراده) اي
 ايراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره
 (فلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فحسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما
 جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزؤه (فان كان) الجسم (به) اي بذلك الجزء حاصل (بالفعل فصورة
 والاغادة وان لم يكن جزءا) منه (فان كان متصرفا فيه فنفوس والافعل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر
 فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء
 الجواهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها
 مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ماليس جسما
 ولا جزأه ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جازا ان يكون جزءا للنفس او العقل (وقال المتكلمون
 لا جوهر الا المخير) اي القابل بالذات للاشارة الحسية (كامر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا
 باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المخير (القسم) سواء كانت في جهة واحدة او اكثر (وهو
 الجسم) عند الاشاعة (او لا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر
 في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة * تنبيهان * الاول الجسم
 عند الجمهور من الاشاعة (مجموع الجزئين) المؤلفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه
 ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اي الجسم هو (الذي قام به التأليف) اتفاقا منا (والتأليف
 عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثير)
 فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على احدى فهما جسمان لا جسم واحد
 (وليس ذلك بزاع لفظي) راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه
 الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي (بل) هو نزاع (في) امر معنوي
 هو (انه هل يوجد شيء) اي في الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو
 الاتصال والتأليف كما يشبه المعتزلة) او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع
 الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف
 (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اي الشكل (هيئة احاطة حد
 واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا تصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل
 النهاية) (الا بالنسبة الى ذي نهاية) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال القاضي ولا يشبه) الجوهر
 الفرد (شيء من الاشكال لان المشكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا
 ظاهر تقريرا على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر
 الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه)
 كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما
 (و) من (الربع) اي قال بعضهم يشبهه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما
 يتأتى اذا كان مشابها للربع لان الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك
 الا بفرج (و) من (الثلاث) اي قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ايسر الاشكال المضلعة قال الامدي)
 ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اي حده يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعدد افضل قال المصنف رحمه الله (وفيه نظر لانا لا نسلم ان له) اي للجواهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذات نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا او مضلعا (والا ان فرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلمهم ارادوا به ان له بحماها) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لافعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم وفيه فصول

اي فصلان **الفصل الاول في** بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية **الاول** في حده ومعرفته (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) اي هي علته فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اي في الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا نصورا لجسم لاجسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بإمكان الفرض لان مناهي الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا كان ما ثلا الى احد الطرفين

كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه (وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان يفرض فيه بعدا) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) يفرض (بعدا آخر في اي جهة شئت) من الجهتين الباقيتين (مقاطعه له بقائمة وهو العرض ثم) يفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتبميز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناولها) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهر او لم ينين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا

احتز عنه على تقدير التزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) أى على كونه معرفا (شكان
الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها
بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى
فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية
تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر
فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك
لان الجسم فى بادىء الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهاد اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر
قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظرا دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده
بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصديق على الوهم) ولذلك نسمى
الابعاد (التخييلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعلیمی قابلا لفرض
الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد
(قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم
جوهر او يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد الموهومة
(وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته
فى المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية)
لابفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون
جنسا لها لانه المفروض قلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنهه لانواع الجوهرية
(كما مر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهوانه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر
ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود
لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشيء من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض
للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التى لا يمكن كونها جزءا للامور العينية (و) (الثانى) كونه
لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لاحد
كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فاذا ذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهية
فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى) مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عديمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا
للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) اى وان لم يكن مفهوم
القابل امر اعدميا بل كان امرا موجودا (فرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل
النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)
تلك الذات (قابلة له و) ينقل الكلام الى قابليته له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا
موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون
ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل
فى المؤثرات) اى العلة لوجوب انتهاؤها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المحلولات لان القابلية
الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما
مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور التسلسلة موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا
او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان
القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم
يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه

فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لمفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترقتم بانه ليس فصلا فلا يكون هذا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لفصله واما افرادة ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما بتحقيق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول وينضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والان آوان ان تذكر) وتنبيه (لما قد علمناكه من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم) لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويحصل) في الذهن (بالفصل) الذي ينضم اليه (وتصور الفصل هو نحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (توما والفصل ليس مبهما ليحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كاذكروه (ولا هو نفس المفهوم) اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الانحساب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقتناه مقامها كما تمام عوارض الفصول مقامها اذ اجهات حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصور ما ذكره وبقى ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اول (وثانيهما) اي ثاني المعين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يتدوّن بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لغفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علومها متسقة منتظمة لا ينافر الوهم فيها العقل بل بوا فقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلا لها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكه ان لا تقع) في ادراك الاشياء (دونه) اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو اردنا ان نجمعهما) اي المعنى الاول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو المخبر القابل للقسمة ولوفي جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك في ان (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لمساويه (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزئية) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب

المعتزلة (فلم يحدث) في الشئ شئ لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعق) كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة (لا وقوع القسمة فيه بالفعل) وحيث يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم (الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اي فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهر فردا ولا جسماء عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اي من جزئين منفردين او من ثلاثة منفردة (ام لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطنان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فقصده الى ما يجدى) من المباحث المنقوبة ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القسام بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل) لا انتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد ا جسم من عمرو اي اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبي عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك * المقصد * الثاني * ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجار من المعتزلة (فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقة اعراض مجتمعة وهذا باطل) لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا او متعدد (بالغا ما يبلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البدهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه * كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متخير بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متخييرا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهر فردا ولا يصح كون متخييرا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتخير الى ما لا يتخير لا يوجب التخيير وزيفه الا مدي يجوز ان يكون الانضمام شرطا للتخيير (احتجاب وجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لا اشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التخيير والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤلفة والا كانت مماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكرنا من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض

في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لا تبق) لاسر
 (والجواهر باقية لاسياتي) ولا يخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا تكون
 داخله في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لا محيص لمن اعترف بجانس
 الجواهر) الافراد ومماثلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخله
 في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهر مع جلة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت
 مؤلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها مماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة
 واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض
 متجانسة فهي متجانسة فالاولى لذلك انصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل
 الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا اتنى) الجوهر (انتفت وبالعكس)
 اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا يفيد
 الوحدة) ولا دخول احدهما في الآخر كالتضاميين **المقصد الثالث الجسم** اما مركب من اجسام
 مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو
 ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة)
 والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا)
 توجد كذلك (وايما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي
 يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (التكلمين وهو القول بتركبه من
 الاجزاء التي لا تجزأ) اصلا لا قطعاً لصغرها ولا كسر الصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
 منها عن طرف آخر ولا فرضاً عقلياً ايضاً وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء
 متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضنا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم
 تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدور (وحاصله ان قولنا
 كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض
 موجود بالفعل (بلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء
 الموجودة بالفعل متممة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية)
 مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوائل
 (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
 الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان
 خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين
 يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلاً في نفسه لا مفصل فيه
 اصلاً الا انه يقبل انقساماً امامتاهيا اى واصلاً الى حديقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام
 متناهياً الى اجزاء لا تجزأ قدر تركيب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقرب منه ما نقل
 عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان ينحصر فيعود هيبولى واما غير متناه لا بمعنى ان
 تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام
 دائماً ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى
 قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون انصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
 فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال
 الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيقرطيس فانه ذهب الى ان الجسم
 البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة

متحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمال أن تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان سنة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب * المقصد الرابع في جهة * جمهور (المتكلمين) على مذهبه (وهي نوطان * النوع الاول ان نبين اولاً ان كل منقسم) اي قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انهما) اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول أن اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها (اما الاول) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلو جوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحداً) في نفسه غير منقسم بالفعل (لم انقسم الوحدة والثاني باطل فالشرطية) اي استلزام المقدم للتالي (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الحزبين غير الحال) في الجزء (الآخر والاستثنائية) اي بطلان التالي (بدنة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنيية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة * الوجه (الثاني لو كان القابل للانقسام واحداً) في نفسه متصلاً في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعدا ماله) واجابا للغير (والثاني باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت متقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعدا ماً واحداً (فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية) واحدة لا انفصال فيها اصلاً (وتارة هويتين) متفاضلتين (واما بطلان اللازم فلانه) اي اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعدا ماً لذلك البحر واجباد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفسد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة * الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) في الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغام بالغ) فان مقاطعها متميزة باسرها (وذلك) اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها (بوجوب التمايز) في تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متميزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص المتميزة واجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضاً (واما الثاني) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلو جوه) ثلاثة ايضاً (الاول لو كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها في زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطيء) اذ اوسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها

في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعاً (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطي (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وبحكي ان العلاف لما اورد هذا الالتزام على النظام الجأ الى القول بالطرفة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفي ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلًا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى لكنه لم يفرق بين ماهو موجود في الشيء بالقوة وبين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تنهاى هي حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيًا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لم يعير مثبوتا الجزء على القول بالطرفة اجاب بانها ليست بعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحي فالترتموه * الوجه (الثاني انه) اى الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزائه محصورة بينهما (واحصار ما لا ينهاى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزائه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه

* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض (لابدان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيًا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعاً والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ماهو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلاً فلا يكون عدداً قطعاً فادفرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحاداً متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركب من اجزاء لا تنهاى) فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصويره مع كونه موجوداً في ضمن تلك الاجسام اذ لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) انتهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه (ولاشك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضاً سوى تجويز التداخل اذ لا يجب حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه

الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حدا لا تجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكتبتها الى الفعل كما مر **النوع الثاني** من جهة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان نين تركيب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) **سبعة** **الاول النقطة** وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالعدوم ضرورى البطلان) يعنى انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس با مور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذيك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر دى وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضاً فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرها بل عرضا (لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرها فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذى لا يتجزأ) وقد وقع جزءاً للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوب بنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها **الوجه الثاني الحركة** موجودة **بالضرورة** (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبله فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضى منها (ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر) ولا شك ان الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعاً فلا وجود للحركة اصلا هو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم) بوجه ولو فرضنا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكون مجتمعين (فلا يكون كلهما حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافة (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التى هى الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التى يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازى هذا اقوى ما اخرج به مثبتوا الجزء ورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر

لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد
 من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تجزأ نعم يرسم من هذه الحركة
 الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد
 لا يقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب
 الاصول (على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهي
 لا تنقسم (اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا) ولا تتصور (الزاوية التي لا تنقسم) (الاثبات الجزئية) لان
 تلك الزاوية ان كانت جوهرها كانت جزءاً وان كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم
 والجواب ان البرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة والخط المماس لها اصغر من
 كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الخواد * الوجه (الرابع تفرض كرة) حقيقة (تماس
 سطحاً مستوياً) حقيقة (لا يمكن الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير اتقاء الجزء
 كما هو مذهب الخصم (فانه المماسية) بينهما (لا ينقسم والا قاما) ان ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط
 او) في (اكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا تطابقه) اي ولا تطابق ما به المماسية من الكرة (على السطح
 المستوي فهو مستو) سواء كان خطاً او سطحاً (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقة لاستحالة ان
 يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فنعين ان يكون ما به المماسية فيهما
 امر غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع
 الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها (وهو
 المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا تماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى
 الابحرمة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت
 منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما
 بكتليهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما
 فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فلي ما ذكرت لا تحصل المماسية
 على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لابد من المماسية فان كانت المماسية على النقطة الاولى
 كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر
 على انا نقول الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم
 تتالي النقط لانا نقول المماسية على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة
 الدرجة المؤدية الى المماسية على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسية الثانية تزول المماسية
 الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة
 كما يظهر ذلك بالتخييل الصادق لحركة الدرجة فلا يلزم تتالي النقط والاثبات * الوجه (الخامس
 نفرض خطاً قائماً على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اي على الخط الثاني (فانه تماس) الخط
 المار (في مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسية) بينهما (انما تكون بنقطة) لان التماس
 من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة ومماسها النقطة لا يكون الا نقطة (فالخط الممرور
 عليه مركب من نقط متتالية) وكذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب
 (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) وينجيه عليه ان المتحرك هو المتخير بالذات ولا بد ان يكون منقسماً
 في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضاً فكيف يتصور حركة خط
 عرضي على آخر مثله * الوجه (السادس) لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تجزأ لكان الانقسام
 في السماء والخرولة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاءهما الممكنة سواء (لان اجزاء كل واحدة
 منهما غير متناهية حيثئذ (وهو بهت) ويرد عليه ان الاجزاء فيها وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي

عرفت الآن مقدار اجزائه السبعة ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزئية) وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتقسم) تلك الصفائح (وجه الارض) ونسترجع وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا ينهاه وانه ضروري البطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لا تنهاه الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزئية وتركيب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدا فليس فيه للنصف اقناع) وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها * المقصد * الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم (البسيط) واحد متصل في نفسه (قابل للتقسيم الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تتجزى (النوع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالحاذة وذلك وجهان * الاول كل متخير) بالذات (بمينه غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتخير بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذلك وجود الخط والسطح الجوهرين فضلا عن تركيب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمختيرة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثاني انا اذار كننا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير) الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضروري) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد اطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فلما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكونا حاذيين منه بيمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهى البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متميزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البداهة (النوع الثانى ما يتعلق بالمماس وهو) ايضا (وجهان الاول لو تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لا تتجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للتقيضين (بيانه) انه اذا تركيب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجمعة مرتبة متلاصقة والالم يكن هناك تركيب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيما به تماس) الوسط (احدا الطرفين غير ما به تماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لا يقال لان لم ذلك) اى يجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لا نأقول بطلا لانه ضروري) فان بدية العقل شاهدة بان المتخير بذاته يتمتع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون حيزهما) اى حيز التداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يخلص من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لاننا فرضنا تركيب الجسم الذى هو حجم تمتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالداخلية) بين جزئين انما تكون (بعد المماس) بينهما (فلا شك ان الملاقى) من احد الجزئين (عند المماس غير الملاقى) منه (عند المماس خلة التماس فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل

حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء
 الحلقة بان خلقت كذلك فلا * الوجه (الثاني لوجاز) ان يقع (جزء) لا يتجزى (على ملتي اثنين)
 من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءا (لا يتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق
 والازوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاها (مماسا لهما لبالكلية) اي لا يجوز ان يكون بكلية
 مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بهضه مما سالا حد هما
 وببعضه مماسا للآخر (ولامعنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة الملزوم) اعني وقوعه على ملتي جزئين
 (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله
 (الى) جزء (آخر) كذلك (فانصافه بالحركة اما عند كونه تمامه في الجزء الاول او) في الجزء (الثاني او)
 عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اي كونه في احدهما الجزئين حاصل (اما قبل الحركة)
 وهو كونه في الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور انصافه بالحركة
 حال كونه في احدهما (وفي الثالث) اعني انصافه بالحركة حال كونه على ملتقاها (المطلوب * الثاني)
 من هذه الوجوه (نفرض خطا) مركا (من اجزاء شفع كسنة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزءا
 ونحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزءا) آخر (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اي تحرك كل منهما الى صوب
 الآخر على التبادل حركة (على السوية فلا بد ان يتجاوزا ذلك) التبادلي انما يكون
 (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرصنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء (وهو) اي منتصف الخط
 (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادني تأمل
 صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمس مثلا (ونفرض ذيك الجزئين كليهما
 من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اي كل منهما الى صاحبه
 حركة (سواء فيلتقيان) للاحالة (في الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)
 اي الجزء الثالث (على ملتقاها) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اي الجزئين المتحركين
 (يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط اتقائهما) الى الثالث (فراغ ما يسمع الجزئين) معا ولا شك ان الثالث
 لا يسمعهما بل يسمع واحد منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احدا الامرين لازم)
 اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)
 التي لا تجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء
 اعني وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منف) ضرورة
 ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (فتثبت الثاني) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احدا الامرين
 من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لا تجزى فاذا (قطع السريع جزءا) منها
 (فالبطيء لا يقف لمساينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكات فهو) اي البطيء (اذن يتحرك فاما
 ان يتحرك جزء ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول) اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل
 من جزء) اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذي لا تجزى لثبوت ما هو اقل منه
 (وهو الثاني) من الامرين الذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اي ثاني الطرفين المذكورين
 (ان نبين انهما حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى (فستفني)
 حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكات بل يكون ذلك) اي تلازم هاتين الحركتين
 (دليلا على ذلك) اي على ان البطء ليس لتخلل (مستأ نفيا) كما نهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان
 متلازمتين (فعند ما تقطع السرعة جزءا قطع البطيئة مثلها لزم تساوي السرعة والبطيئة)
 وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثاني (وذلك) اي تلازم السرعة والبطيئة حاصل
 (في صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرشي مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة

لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمان (اذلوا تحركت الطوقية) مثلا
(ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسم الرحي الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك
باخراج خطوط متلاصفة من مركز الرحي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متساوية في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحي عند تحركها على مثال دوائر محيطية
بعضها ببعض (ولو كانت) الرحي (من حديد وما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها جزءه بابلغ السعي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرحي حال تحركها والتصاقها حال
سكونها (وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العباديات ومعلوم)
لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه) الفرائض (الجماعية ليثبت مذهبكم) الصورة
(الثانية فرجاله شعب ثلاث فثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسم دائرتين الداخلية صغيرة
والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (بتمام) الدائرتين معا بحر كتيهما (وهما متلازمان
ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التأثير) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء
الرحي * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه)
وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (ماداباعه
فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحر كيا هما متلازمان لانه
اذا تحرك رأس اصبعه جزءا لم يقف عقبه اصلا والازم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزءا جزءا) كيف وتفرق الاتصال بوجب الالم مع انه لا يجد المسا اصلا
(وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والاخر على المنطقة) فان حر كتيهما في رسم الدائرتين متلازمان والازم الانحراف في الافلاك
وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المقروضة حذاءها
فان الظل يقطع) بالانتعاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع او ذراعين مثلا
(والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف
الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل
(انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس
(يبطل الاستقامة) في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار
برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه
بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه
الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين
ليسافى سميت واحدهما باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلوعلى رأس جبل مشدود طرفه الآخر)
بوند (في وسط البر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل) عند الوند (ويمد به قالد لو والكلاب يصلان الى
رأس البر معا فالد لوقطع مسافة البرحين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)
فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين في السرعة فاستدل
بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزءه يتحرك جزءا على) خط (متحرك جزءا آخر) في جهة حركة
ذلك الجزء (ولتفرض ا - ح خطا) ساكنهما كمان اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (ك ه خطا) مركبا

(و) مثل (الفاضل عليه) أي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار (وهو) أي هذا الفاضل
 (مثل) الضلع (الآخر) اذا المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (ك مجموع
 الضلعين ويكذبه الحسن والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط
 جزءا انجر اقل من جزءه (وهذا) الوجه (يليق بالتوقع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط
 اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها
 مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما بينت من قوله (فاذا فرضت دائرة فلو كان محيطها) مر كبا
 (من اجزاء لا يتجزى فان كان ظاهرا) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بطواهرها
 وبواطنها كان محيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر
 اكبر وباطن اصغر (والا) أي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء
 المحيط في جهة محدبة (اما خلاه) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام
 في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقبا مغاير لما ليس بملاق على اننا نقول (فان كان) الخلاه الواقع
 بين كل جزئين (بقدر ما يوسع جزءا كان ظاهرها) أي ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على
 ذلك التقدير (والحسن يكذبه) فانه محيط المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
 ضعفه (وان كان ذلك الخلاه) أي كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزءا (لزم الانقسام)
 في الجزء لثبوت ما هو اقل منه (واما لاخلاه) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت
 بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها
 (كظاها) في المقدار (وهو) أي باطنها (كظاها) دائرة (اخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر
 المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثلاثة ورابعة) الى دوائر اخرى
 (بالغة ما بلغت فتكون اجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطعية) منها (وبطلانه لا يتجنى) والظاهر في تقرير
 هذا الوجه ما ذكر في المخلص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى دائرة لانا اذا
 جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظواهرها كمساحة
 باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة
 كباطنها وباطنها كظاها المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر
 المحيطة كباطن المحاطة بهائم هكذا نجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ
 دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
 المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
 لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاقى فظهر ان امكان الدائرة بنافي وجود الجزء
 * الوجه (الخامس برهن اقليدس) في المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين)
 قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتصنيف ايضا وهكذا
 فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء) * الوجه (السادس برهن) اقليدس
 في تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض) الخط مر كبا (من اجزاء وتر) كخمسة
 مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطاني) المقصد * السادس * في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام
 البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا يفصل الى اجزاء
 لا يتجزى) وما في حكمها من الجواهر النقسمة في جهة واحدة او في جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل
 واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه اصلا (كما هو عند الحسن وقابل للقسمة الى غير النهاية) أي لا تصل
 قسمته الى حد تقف عنده كما مر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس
 مر كبا بالفعل من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته اليها فيكون

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (اما بالفك) كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالغوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) في محلها لا بالقياس الى غيره (كالسواد والبياض او غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كما ستين ومحاذتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم (نعم قد ينسج عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما في الافلاك (او صلابة) شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية (او فعدالة) يحتاج اليها في القطع (او صغر) متبالغ لا ينسج معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلا تقف ابدأ) وقدين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي الفكية اولا وحينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين اوفى الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكلية المشتبهة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوءه على بعضه لم يفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فليكن بالثبوت في موارد الاستعمال

المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة (وكون الجسم مركبا منهما) قالوا فالجسم البسيط (متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكية كما اذا نصب ماء الجرة في اثنتين (فتم اتصال) اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعي انه) اي ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال) اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حاله فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امرا قابلا للاتصال تارة والاتصال اخرى) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشئتين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشئتين (المترايلين) فالقابل للاتصال والانفصال بغير كلا منهما (او نقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لاوالشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذي نسميه بالهيولى) الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكليات) النواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله) وسماوا الاتصال صورة والقابل له مادة (والمركب منهما جسما (ور بما يقال في المعارضة) لدليلهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لانفصال فيها (واذا كانت كبيرة) بوروذا الانقسام (كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات

هبولي) كما ذكرتم في الجسم (لزم ان يكون للهبولي هبولي) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) في امور مرتبة موجودة معا (وهو) اي هذا الذي ذكر في المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهبولي هبولي) اخرى (الاثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها (والثاني انه) اي ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى يثبت في ذات الهبولي شيان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهبولي هبولي اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اي وحدة الهبولي (وكثرتها بحسب ما يمرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحادثة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحادثة فيها (والافهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي) في ذاتها (استعداد محض لافعل لها) في الصفات المذكورة (الابا الصورة) فهي متصفة بها تبعاً لها لا في حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذي ذكر على اثبات الهبولي (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كذيقراطيس واتباعه (مبادئ الاجسام) البسيطة (اجزاء) هي اجسام صفار صلبة (متجزئة في الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للاتصال (بالفعل) في الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للاتصال) الانفكاكي بل للاتصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلاً (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لجزءه من ادر الكفاصل التي بين تلك الاجزاء (فليس ثم امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صفار تجتمع وتنفرد ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلاً في نفسه فيكون جسماً مفرداً او يكون في تركيبه متصلاً الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركباً من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهبولي بالبرهان المذكور لا بدناؤه على ان الجسم متصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اي قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (نحدث فيه القسمة الوهمية اثنيتة تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصفار متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (التصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المتصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المتصلين) ما يجوز على المتصلين من الاتصال (الرافع للثنائية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فتكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعاً فنعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصفار قابل للاتصال والانفصال (اللهام الامناع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيةه والا انحصر نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازماً (فيمكن مفارقه وعند فرض زواله يكون قابلاً للاتصال والانفصال) بالفعل (وبحصول المطلوب) الذي هو اثبات الهبولي (وبناء) اي مبني ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصفار (متوافقة في الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركيب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدلياً لا برهانياً (ثم نقول) وعلى تقدير

تمامها (فد يكون شخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) شخص (الاخر شرطه) فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقد ان الشرط وهذا
مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما
امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) بمتراض على
برهان الهيولى (يقل الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان
عنه (فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له
(فانا من وراء النع) اى يمنع كونه جزءا منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام ثبوت امر غير الاتصال
قابل له) وللا انفصال ايضا (ويصير النزاع) حيثئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (او مع
هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الانصالية) اى الجوهر الممتد في الجهات الذى تبين
بنى الجزء اتصاله في نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اى حقيقته بل هو الجسم في بادىء الرأى
المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر
المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول (فيصير النزاع) في ان الجسم
ماذا انزاعا (لفظيا) لافادة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهر او راء
هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب
كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما تخل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات
كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سبأ في تحقيقه ~~وهنا سؤال~~ يستصعب بعض (و) ذلك السؤال
(هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم) كما زعمتم (فبرزوا له) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم)
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا) اى زواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا
لزواله كما ادعيتوه ايضا فلا بد ان (يتى مع زواله) واذا تى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزءا للجسم)
والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى ~~كون~~ الاتصال جزأه
فقد زكم فيما ذهبت اليه القول باجتماع المتأفين (وطن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة
وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (الى بها) للجسم
(قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع
زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا للجسم) لانه عرض
فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بأشكال مختلفة
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى
الاتصال الجوهرى اذ لا ينى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تنى الكمية المعينة وايضا اذا
اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جازان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية
فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فاذا كره ليس جوابا للسؤال (وجوابه)
الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية
الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول
كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحد اشارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امر يستحفظ
الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة
اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو

مغايير للهويولت التي تتجدد بالاتصال والانفصال فاناعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة (على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه) اذا جعل في الكبران فقد زالت هويته الشخصية (الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا) حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة (اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير) ونعم امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال (واحد وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على ان نمم امر باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكبران (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية (لا يزال جزءه وبقاء جزءه) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرّة لمسا كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحداني ليس باقيا قابلا في جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعدا ماله بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهويول هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) في اثبات الهويول (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعل لا متنازع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهويول موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استعانوا) في اثبات الهويول (بالخلط والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعلق للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهويول وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بهما مني على وجود الهويول فيلزم الدور (والعمد) عند المتكلمين (في نفي الهويول انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها) حصول في الحيز (اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال لجسم) اي فالهويول جسم لان التحيز بالذات لا بد ان يكون جوهر امتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهويول الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهويول) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوب بكم (والا) اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لاستقلالها ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتالها (لانه) اي لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بتحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية التحيرية بالذات فيه وقد يجاب باننا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الجسالة في اجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهويول لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لاصفها (وقد يقال) في نفي الهويول وابطال تركيب الجسم منها لو كان

الجسم مركباً من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم ينجح في ثبوت شيء منهما له الى برهان (واللازم باطل) فانهقل الجسم ولا تعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقة) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة ولكنه وهو ممنوع * المقصد الثامن * في تفرعات لهم على وجود (الهيولى * احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الاتصال كما عرفت (لا تثبت الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالفنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها (لجميع) اي لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتنازعة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا وسطحا مثلاً وكل ما كان اختلافه بالخارج دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام الفنصرية لكونه حالاً فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شيء من الاجسام (والا) اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلاً (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) اصلاً (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على انه جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبغير اخرى كما لا تكون جوهرًا مرة وعرضًا اخرى) اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) اي لانسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقاً امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد (لا يكون الشيء محتاجاً لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شيء حالاً فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجاً الى محل اولا واذا لم يكن محتاجاً اليه لذاته كان مستغنياً عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقص بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا بدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها النوعية فجازا اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) اي ثانياً تفرعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقاً وذلك (لوجود * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسماً او) امراً حالاً (في جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً اي صورة

جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مروا ان لم تنقسم اصلا كانت جوهر افردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهبولى حينئذ امرا حالا لا في الجسم لا محالا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يكن اليها اشارة بان لا تكون متغيرة لا اتصالا ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هبولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان تحصل معها (في جميع الاحياز والمظاهر والا) تحصل (في شئ منها او) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطله فلا ولان) باطلان (ضرورة) لان الهبولى المنضمة الى الجسمية الحاله فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم التخصيص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهبولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لامعينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل في الهبولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين (وابضا ينقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا تخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين (فلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعها كليا لكن (نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة) فالكلام في تخصيصه بحيزه (المعين من اجزاء حيز الكل) فان الهبولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شئ منها والكل باطل وقد يقال جازان يقارن الهبولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهبولى المجردة هبولى عنصر كلى فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت نقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكانها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجوده في الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جازان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة تالفة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكننا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهبولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثاني انه يلزم له) اى للمجرد الذى هو الهبولى (فعل وقبول) يعنى ان الهبولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يتمتع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لوجاز تجردها هبولى جسم عن صورته لجواز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء) مادة (الكل ان تجردنا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهم ولا معه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع) المركب من مادتي الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (قثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كأمر) فلا تكون

الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيها) اى في هذين الوجهين من الفساد ما في الثاني فلجوا اذا تصاف
 الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة
 ولا بزيادة ونقصان انما تصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلان تكررها * ثالثها) اى
 ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة
 بلا هيولى) لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متاهيا)
 في جميع الجهات لتناهي الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
 شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متاه بلزمه ان يكون ذا شكل فذلك
 الشكل الثابت للصورة المجردة (اما النفس الجسمية) ولو ازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك
 الشكل) العارض لمقدر مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقنضية له (فيتساوى حينئذ)
 (الكل والجزء) في الشكل والمقدار الخصوصيين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون)
 الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل
 آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطالناه) بما مر من
 ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة
 جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى المحتد في الجهات الملتزم
 للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (ويمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون)
 الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع
 مقارنته للمادة) المتحركة ولو تبعا كسائر المجردات. واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة
 لكانت متاهية ومتشكلة فذلك الشكل اما الجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض
 لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا التردد مما جعل في المخلص دليلا مستقلا هكذا الصورة
 المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لاحتمال في جهة ومخصصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير
 اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا
 خصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار
 (ينقض بالتلك اذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية
 (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة
 والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى
 (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما
 (لكن ثم مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع
 المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقضى لها صورته النوعية الخالصة معها
 في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار
 (والالم يكن جزءا) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم
 من وجه النقص بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لامستديرة
 وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون
 الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه
 السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر الجزء في
 الوجود عن الكل في الماهية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك
 (الا الطبيعية) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة
 المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثم كل ولا جزء)

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقص المذكور (ولكن لما منع ان يمنع ان الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (في الشمعة) فانها (تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولايحاج) عن هذا المنع (بان ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (بقضى) لا بحالة (القسم الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتقضى) القسم الوهمية كما مر (الى) القسم (الانفكاكية) ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المسادة لكانت قابلة للقسم الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بانه لا ينافي حقيقة الكلام) وصحة الدليل بمقدمااته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر * (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى و (قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يميز نمه) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعيين (انه لا يميز) ولا تعدد (بين الامثال) اى بين افراد ماهية نوعية (الابالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبنى على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرهه) رابع (اى رابع) تفريعات الهيولى وتركيب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (انه لا بد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احدا الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحيث فلا بد بين جزءى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والاثم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لکننا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الاسبب للصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلا نعيده (و) ايضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) اى في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حيثئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) في حد ذاتها (تقبل صور لانها لا تكون علة للمعينة) اى لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها د فعا للتحكم بل ليس للمادة الامجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اى وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فاحتاج) الصورة (في وجودها اليها) وينجى على هذه العبارة انه يلزم حيثئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لا توجد الامع التام والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها واما مع التأخر متأخر كما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر انما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفاءها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تبدل وتزول عند ورود

الاتصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة لبت على لها ولا يلزم من عدم على الصورة المعينة عدم على الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان تكون صلتها الفاصلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (حاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها (عدم المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعام (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى الشخص) والعوارض اللازمة لتخصصها (اذ قد علمت ان تخصصها) وتعددتها (لمادة وما يكتشفها من الاعراض) وعلت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاك وقبول الالتئام والتشكل التسامع لهما (بسهولة) كما فى العناصريات الرطبة مثل الماء والهواء (او عسر) كما فى العناصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (او عدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (لجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لا بد ان يكون ذلك (الامر) مختص (اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض) ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما ليكن استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهرها فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لا تارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انها من) قيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الصورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لما يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا تقبل الاما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك باننا نعلم بديهية ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فتمه امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية اذ انزلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على اننا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس

بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فتتحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي) تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لو خلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لافى مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحد د لا مكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبتها الى الاحياز) كلها (سواء حتى تخصصه) الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض باسرها في اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلامر جمع فابتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ماعداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء ما ثل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهايا تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث الشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امر من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرى عن جميع الامور الخارجية عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا تصل بكماله فلم يبق موجودا مفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ^ف فرطان ^ف على ان لكل جسم مكانا طبيعيا ^ف (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزا طبيعيا فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى في جهة واحدة (او لا) يتوجه (الى واحد منهما)

فليس شئ منهما طبعيا او يتوجه (الى احدهما) فقط (فالاخر ليس طبعيا) له والكل محال فالمكان
 الطبيعي واحد * (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب)
 اى مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداءه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل
 اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذى
 اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى
 عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعيا) بل سكن انما اخرج (لعدم المرجح)
 فلا يكون ذلك المكان طبعيا (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و (المقدار قد يختلفان في القوة)
 فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فر بما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى
 من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة (فالمعتبر)
 من التساوى في بسائط المركب (هو التساوى في القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال
 المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب
 يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته اولا
 فان لم يمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقا سر وان تما نعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق
 فاما ان يكون بعد كل منهما عن خيره مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاربان فيجتنبس المركب
 في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيز
 ماهو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشد عند القرب من احيازها وتفتت عند البعد وان تركب
 من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت
 الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت
 متباعدة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض
 والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار
 وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا في حيز الغالب هذا كله
 بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل
 للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * **الفصل الثاني** * من فصلى المرصد
 الاول (في اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعي الذى تبين في الفصل الاول حقيقته واجزائه (واحكام
 كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى في هذا الفصل الثاني (مقدمة واقسام) خمسة *
 * المقدمة * الجسم ينقسم الى بسيط ومركب (ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما
 (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ما جزؤه) اى كل جزء منه (مساو لكله
 في الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهوى
 والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه
 المادى وحده او الصورى وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا
 اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقدارى
 والاورد الهوى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا
 الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
 اولا * (الثاني) من رسمى الجسم البسيط (ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من
 هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات) في رسم البسيط * اول ما
 جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل
 جزء مقدارى يفرض فيها تساوى كله في اسمه وحده دون الفلاك اذ ليس اجزائه المقدارية المفروضة

فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم مثلًا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها * الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساوياً له فيما ذكر فيناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك * الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان * الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجهه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعاً له بشرط كونه موضوعاً بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزائه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطاً به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضاً اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشربان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسمها والاول يتناول واحداً منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملاً بقوله (فاعتبر ذلك) اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (الركب بخلافه) فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوياً له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضاً وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضاً ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضاً الا ان اولها اعمها واربعتها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكره هنا حكماً عاماً للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلاً طبعياً وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطاً كان او مركباً (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تنافيه) لما سيرد عليك من استحالة لا تنافي الابعاد (فلو خلى الجسم) اي جسم كان (وطبعه) بان يفرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اي طرف واحد فيكون كرة (او حدود) اكثر من واحد فيكون مضلعاً وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبعياً له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اي الجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) اي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الافعال واحداً) اي غير مختلف بالتوحد (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطاً وآخر زاوية او سطحاً او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والافوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها)

الواقعة على ظاهرها (ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي) اي تلك الحشونات على الارض (كجوارسة على كرة كبيرة) اذ قد ينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعبة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الحشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بحملتها لا يفي) اي لا يفيد قولهم المذكوران دافع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى بتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الحشونات القادرة في كمال الكرية فاذا ن حقيقة الكرية متفية عنها قطعاً بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فان لم بها جزء من الارض ثم ان اليوسة التي فيها حافظه لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثالام يقتضي لتلك الحشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا بدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا . فان قيل كون اليوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظه للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت ايضا كيفية حافظه للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكد لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظه للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك * الوجه (الثاني الافلاك المكوكة فيهما نقر) اي حفر تتركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المسائة لتلك النقر (والموضع) اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب اوتد وبر او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبق في الفلك الاول نقرة او تتم منصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لا اختلاف المواد ولا اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى القواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوايل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة وجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكالا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والحشونة هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تعد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اي فعل

تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يخلق منها الحيوان والنبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوالب متعددة جائز لافي مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جاباء بالرقعة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من التتمين افما لا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما او ما ناله ان يكون متشابه غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والثقل ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا * فرع * على القول بان الشكل الطبيعي للبسط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سبال تقضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شأ واحد بمرطفيه دائرتان مركزهما واحد واحد بهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحديدا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهده الخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعنى بماء يملأ ما بين قطعتين من سطحين كرين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله (ولما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لا تركيب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب * القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد * ستة * (الاول) ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سنبلى عليك كلية وستة تدور وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي (فلك الافلاك) سمي به لاشتماله على جميع ماعداء من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحت فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب اليها من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لا بد لها) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فاهو اسفل يحجب ما هو اعلى) اى يصير سائرنا عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ايكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبني الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتها اذ لا سيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند

القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهرا عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشئتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض التأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحاتها او منهم من ادعى انه رآها وعطارد اكشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشمامة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالخوفي وجه القمر فهذه النقطة هي الشمامة واما الشامتان فجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعد لها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اي مبني ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تنفرد) اصلا (والاجاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسباح في الماء وان سلم ذلك) اي امتناع الانحراف (فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات) اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اي اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه) المختلفي الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فيتنظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكره واضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مرتكزة في كرة واحدة (لا يصلح لتحويل لجواز اتفاقها) اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اي بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكره غير مسلم (و) ان سلم فقيما يقع (من الثوابت) (في مداراتها) اي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم في غيرها) اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ~~المقصود الثاني في المحدد~~ اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه (قالوا) اي الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصود التحرك) الابن (بالحصول فيه) اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة

كذا فقد تعلق الإشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الإشارة الحسية ومقصدا لتحرك الوصول اليه
او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز
ان يكون المعدوم مقصدا لتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة
وايضا الإشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منها ما موجودا (لانا نقول) في الجواب عن الاول
ان السواد المعدوم مقصدا لتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة
(والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة
(تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب
من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني
ان الإشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنها نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار
اليه وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادي لا مجرد (لان المفارق)
المجرد عن المادة (تمتع الإشارة) الحسية (اليه و) يتمتع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم
في المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا في (انها) اى الجهة (لا تنقسم) في مأخذ
الإشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئها)
لاهى تمامها (فانا اذا فرضنا الإشارة والحركة انقسمت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت)
هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون
ملورها) اى لا مدخل له في تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الإشارة والحركة الى تلك الجهة
(فالجهة ما وراءه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا
من الجهة لجواز ان تكون تلك الإشارة والحركة الباقية في الجهة لايها اجيب بان هذا ينافى ماهية الجهة
لانها ما اليها الإشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لجهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة
موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الإشارة واستقامة الحركة (فهى)
اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت
نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن
نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (مخيرا) بالاستقلال فكان منقسما
في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما في حكمه وقديان بطلانه بما عرفت من
استحالة انقسامها في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق
قائمة بالاجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما في الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى
الخلاء بكل المعنى (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملاء المتشابه) اى اوهى في الملاء الذى
لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة
الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزء من الملاء المتشابه (مطلوبا) بالاطبع والآخر متروكا بالاطبع
لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود الغروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور
طلب بعض الاجسام بالاطبع لبعضها وهر به عن بعض آخر منها (وقد علمت) في مباحث الاعتمادات
(ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا
العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان) لا تبدلان اصلا واحديهما في غابة البعد عن الاخرى
(فاذن لابد من جسم يحدد هما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا) يتحدد القرب
بمحيطه وهو العلو (يتحدد) (البعد بمركزه وهو السفلى) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث
يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يتحدد الا القرب

منه واما البعد منه فغير محدود) لانه وهو ظاهر ولا يغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون
 البعد أكثر فلا ينضبط بهما جهتان احد بهما في غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد
 الكرى (واحد والافاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقة التي تنتهي الاشارات
 الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحديد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه
 فيكون المحيط حيثن حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قبل من ان فلك القمر
 يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا
 واقعا (في جهة من الاخر فتكون الجهة متعددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متعددة
 (بهما) والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد
 عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى ان (فقد ثبت) بما قرناه (وجود كره بها لتحديد الجهات)
 الحقيقة (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق
 ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى
 للمحدد (احكام منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فاللزم
 مثله (اما لزومية فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملافيا باحد
 جانبيه شيا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلا في باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر
 لتساويهما) اى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لا في احدهما شيا جازان يلاقيه الآخر وذلك
 انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون بالحركة المستقيمة)
 وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقديقال جازان تكون الملافاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال
 المستلزم للحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى
 (فتكون الجهة متعددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متعددة (به هذا خلف
 ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفاقة غير ملونة وذلك
 لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى
 لانهم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلتن قيل
 فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرقتكم انكم ادركتم هذه الكواكب اذ راكاتها ما (واعلم
 ان هذا) الذى ذكره (لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه
 كوكب مرئى (الا ان يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فتقول) جازان يكون
 لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان تكون
 هذه الزرقة) الصافية (الرؤية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به في الشفاف اذا بعد
 عمقه كما في ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قريبا وبعدا فالزرقة المذكورة لون
 يتخيل في الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا
 كما ذكرتم و (قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) قائم (على انه لا يحدث الا بذلك
 الطريق التخيلى) اى لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة الرؤية لونا حقيقيا لاحد الفلكين
 (ومنها انه) اعنى المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط)
 او نفس هذين الميلى على اختلاف التفسيرين (وهما) يصحان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضى)
 وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحديد الجهة قبل) اى قبله لانه
 وهذا الدليل لا يثبت على تحديد الجهة بخص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة للكل) انها
 متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه مقتضى القرب
 للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيها) اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى الميلى

لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والسند ير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التنافي)
 بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة)
 في الكرة (وكما في الجملة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة
 صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين
 ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه
 كما مر (ومنها انه) اي المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل
 مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا
 اضعف فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فثقل لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض
 النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولما منع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين
 الخفة والحرارة (مطلقا) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
 او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمنع الخلف)
 فلو وجدنا في الافلاك لترتب العلولان عليهما (فلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل
 كالحرارة فانها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير
 قابلة) للحرارة عند كم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
 وان كانا مقتضيين لهما (وقال الامام الرازي) في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس
 بحار ولا بارد ان يقال (لو كانت هي) اي الافلاك (حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل)
 الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير مائق) هناك لكونها بسيطة (والثاني
 باطل والا كان الاقرب) من الفلك (اسخن كرويس الجبال الشائخة ولا سخالة) اي الثاني باطل
 لما ذكره ولا سخالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة
 (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هي فيها كقطرة في بحر لحي (قلنا) في الجواب عن
 هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الامرية ماضعة) من الحرارة
 فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل اليها) لان
 الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اي الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل
 اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على
 المعتمد اعترضارا بعبارة وهو قوله (والقياس عليها) اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
 الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشتقتها) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح
 الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشتقتها من امور صغيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس
 اليها (كما في المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها واعتراضا خامسا اعنى
 قوله (وما ذكره منقوض بكرة النار التي تلوها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل
 المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك
 المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
 سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركة) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة
 عسرة) اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر
 او يسر (الا بالحرارة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة
 الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساد
 معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها
 ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي

فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فالاصورتين الكائنة والفسادة لكل) منهما اذا حلت
 في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان لجسمين حيز
 واحد طبيعي وانه محال لانهما) اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معا (فيه
 لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بد من خروج) ذنبك (الجسمين
 اواحد هما عنه) اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة)
 ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه
 الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم
 ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة
 الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جازان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت
 الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت
 الحركة المستقيمة على كل منهما **والجواب** بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين)
 اعني الكائنة والفسادة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
 المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية
 حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل
 اوليس شئ منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل
 جسمين منهما معا (محال بل تقدم واحدة) من الصورتين (عندما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك
 الاجسام واحدا حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالما قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعها وبعده
 مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين
 حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلا فهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد
 وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين
 منفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يتحرك في الكم) اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره
 من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلل ولا ينقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محده فاذ لو ازيد
 لكان معه مكان خال ينتقل) محدد المحدد (اليه) ويملاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراء عدم
 محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولولا تنقص) محدد المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس معه شئ
 ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحدب) في المساهية (للبساطة) اي بساطة
 الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقص (لان حكم الشئ حكم مثله
 فكذا محدد المحوى) المماس لمقر المحدد لا يزداد ولا ينقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازيد
 (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتفاضة (فكذا مقعره) المساوي لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان
 يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اي محدد المحدد بالزيادة او النقصان
 (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ بملا مكانه
 (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدد المحوى
 بمقدار ازيداده وان ينقص ويزداد محدد المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لا يخفى ايضا (انه) اي الدليل
 المذكور (لا يتأتى في سائر الافلاك) لا بتناؤه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدد
 الثامن وانتفاضه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام
 فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتفاضه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتفاض
 محدد السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فلننع)
 على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدد الفلك الحساوي لكل

اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى في المحدد وكذا في سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرث اليه الاشارة وكان ذلك طريقا نبيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لم يوافقوا في الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بجزءه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقبسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع اجزاءه واوضاعها على السواء وحيث ان لا يحصل كل جزء اى شئ من الاجزاء (في حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل في الكل) اى كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وانه محال) الاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فمعين الثاني وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والامتنع حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصرد ليلكم هنا عن مدحكم (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اولى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بمحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اى في البسيط (وصلاحيتهما للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذى بصيرة (ولا يمكن استناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرمس الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (المرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا بوابه اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لاناقاته لليل المستدير) كما مر (وقد عرفت

ما فيه) وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدرجة والمجلاة (ومنها انه قبل هو) اي المحدد وحده هو (التحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (في اليوم ببلته دورة تامة تقريبا) لا تحقيا لان دورته تتم قبل تمام اليوم ببلته زمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا اعاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم ببلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام المتحركة الجبهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولاً من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كره تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فذلك قال (وقطباها) اي قطبا هذه الحركة او الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث ينساوي بعدها منها تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) في مباحث الارض (وهي) اي المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (جميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليل قليلا الى غاية ما تم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت (هكذا) حالها (دائماً) اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابداً الى مثل الحالة الاولى (فعل) من ذلك (ان مدار الشمس ماثل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والاصل عمل من المعدل شمالا وجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعل) من هذا (ان لها حركة) خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها) اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باواسط البروج (وفلك البروج) اطلاقاً لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) اي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كره) فانه يجب تقاطعهما على النصفين في الاكرو (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فان تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال) من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما يتجاوزها الى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأ الخريف في معظم المعمورة ايضا (وبفرض على منتصفها) اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غاية البعدين المنطقتين (تسميان) اي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين

(نقطتي الانقلابين فالتى في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الأربع) اعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتسمى كل واحدة منها برأسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجاً ثم قسموا كل برج ثلاثين قسماً سواء وسموها درجاً وقسموا كل درجة ستين قسماً سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها (ستين قسماً) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوانث) وقسموا الثوانث (و) سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرة تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حرات البطيخ تسمى بروجا فصلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (الكواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك الصور التخيلية (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤذى الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوونما وبدا فيها مبادئ الثمار فهو اولى بالاعتبار (الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربعية لان الربيع) في معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما هو وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذا مقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعد بين المنطقتين) كما بين في الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فتنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايته البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبها هذه الدائرة الاعتدال ان يوجب ان يقعا) اى قطبها (في الدائرتين) اى المنطقتين (فانها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها باقطبهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)

فاذا غاطست كذلك دائرتين كللارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما) اي في منطقتي المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكونك) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بهما ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلا بين (و) القوس (الواقعة) منها (بينه) اي بين المعدل (وبين الكوكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبي منطقة البروج وجزء ما من) اجزاء (معدل النهار) ايضا (او بكونك ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب) اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمه تراهم يسعون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسعونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اي الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات الثلاثة) منها (متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) اما واحدة الاولى بالشخص قطا هرة واما واحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعدين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد بطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا ينتهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متساوية لامتساع الجزء الذي لا تجري (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتحدد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة (او الجزء) الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا (عليها) اي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخله في كل واحد من احدى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك ان الظهور والخفاء امر ان بالاضافة الى سكون بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اي بقطبي الافق فتكون هي ايضا بملاحظة السفليات (الثانية) منها (تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فان الكوكب اذا طلغ من الافق بترابيد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها ينقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب بخط عن الافق متزايدا انحطاطه

الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا
 انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع
 فوقه على خلاف قواى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى
 النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى
 ايضا (وقطبها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها
 باقطبيهما فهما يمران بقطبيهما الماهرين (والثالثة) منها (تمر بقطي الافق و) تمر ايضا (بقطي هذه)
 الدائرة (اعني وسط السماء) المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الرأس والقدم وبقطبي
 المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه
 الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل)
 هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطبها نقطتا الشمال والجنوب
 من الافق) اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطي الافق
 وبقطي المنطقة) فتكون ايدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة
 لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السموت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس
 الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض
 اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه
 كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها (والخامسة) منها (تمر بقطي
 الافق وبكوكب ما) اى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ما راى بمركزه (وتسمى
 دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق
 ارتفاعا ومن جانب المغرب انحطاطا) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية
 ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس
 الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى
 بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها
 حيثئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تطبق بدائرة وسط السماء)
 اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع
 على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت
 و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحيثئذ لم يكن للكوكب
 سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى الغابتين واما اذا فرض انه
 في احدىهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس والقدم فانه يجوز اعتبار
 انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدثها
 نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل
 واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهي دائرة الافق ووسط السماء
 واول السموت وثلاث منها تتغيران) في بقعة واحدة (انا فانا واهي دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة
 الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج بحريك المعدل لهما)
 حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يتنى عليها (امور موهومة
 ولا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها
 اثبات وابطال) فلم يكن بحاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا انا وادناها) فيه (لتقف على مقصدهم)
 في علم الهيئة (واذا رأيت محض تخيلات او هن من بيت العنكبوت لم يهلك) اى لم يضرعك (سماع

هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقة صوت السلاح ونحوه من الامور اليباسة وفي المثل ما يقع على
 بالشان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لاطائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجادات هذا
 ما ذكره ولقائل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها
 فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لاحركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة
 عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليهما سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبتيها
 دوائر صغار موازية لهما تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فاما هو
 اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاطت
 بعضها ببعض امكن ان تكون حر كاتها بحيث تقاطع مناطقها اذا اعتبرت في حركة واحدة
 منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها
 وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس
 الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات الفاسدة كانباب الاغوال وجبال
 الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضببط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
 والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات ويتكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها
 من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يحيز الواقف عليها في عظمة مبدعها فائلا ربنا ما خلفت
 هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يذريها
 بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ في فلك
 الثوابت قد زعموا ان لها (اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الافلاك
 (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتهر
 فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تم الدورة (في سنة وثلاثين الف سنة)
 بناء على ان بطليموس وجد بالارصاد انها تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً وقيل تم الدورة في ثلاثة
 وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على ما وجدته المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة
 في كل ست وستين سنة وقيل تمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة
 من محققى المتأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
 الذى بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالارصاد)
 على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب
 تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كالخصاء (وانما سميت) بما عدا السبعة السيارة من الكواكب
 (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الابتدقيق النظر في احوالها العلومة بالارصاد بينهما مدد طويلة
 ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما الثابتات
 او ضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولتختم هذا البحث بنائيتين تتفاعلان
 فيما سيأتىك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعاً اذ لا بد
 لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه ﴾ (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه من مركز العالم وهو مركز
 الارض ويكون له) اى للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محبده) وهو المحيط به
 من خارج (ومقعره) وهو الذى يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه
 مركزها بل يقع) اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج
 المركز (في ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن
 فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة
 المراكز مسماة بالمثلثات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن المائل والاخر في ثخن الخارج

الاول كما سنعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) احدهما
 حوالا للخارج والآخر محوى له (ويسميان بالتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي
 ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويي الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقدر خروج
 مركزه عن مركز العالم بتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اي ينقص شيئا فشيئا ويدق (حتى ينتهي بنقطة
 مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوي (لمحبته) اي محذب الخارج (ومن الآخر) وهو
 المتمم المحوى (لمقره) اي مقر الخارج (متبادلين) حال من المستر في آخذان اي هما بأخذان في ذلك
 الغلظ التدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين (في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من التتمين
 (في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) في الخارج (و) الحاوي (الخارج)
 عنه معا (في جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تعجز بغلظ الآخر (ويكون في الوسط منهما) اي من
 التتمين (حجمهما سواء) اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما
 ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته (ويكون مقر الداخلاني) المحوى (موازيا لمحذب الخارجاني)
 الحاوي (و) يكون (مركزهما) اي مركز المقر والمحذب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
 انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز وما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد
 فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالتممين
 كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل
 منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التحليل الصحيح من له ادنى مسكة
 (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركزه في ثخن فلك بحيث يماس
 محبته بنقطة ومقره باخرى) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اي للتدوير
 (مقر) اذ لا حاجة بنا الى مقره في فرض انه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذي هو في ثخنه
 (دأرا حوالا مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك تلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك
 (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
 الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفأدة (الثابتة) الفلك (الموافق المركز) يقطع هو
 بل المتحرك بمركبه (عند مركز الارض) الذي هو مركزه (في ازمته متساوية قسبا متساوية) من محيط
 الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اي متساوية
 لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اي
 من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك
 عليها (فلا يحس فيه) اي في المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لاني مركز الارض ان فرض هناك
 احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض
 بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) اي من مركز نفسه (قربا وبعدا وانه يقطع حول
 مركز نفسه قسبا وزوايا متشابهة) لما عرفت في الموافق (لكنها) اي حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز
 العالم لان احد نصفيه) اي نصف الخارج (وهو الذي فيه مركز العالم اقرب اليها وغاية القرب) منا (عند
 نقطة في وسطه) اي وسط هذا النصف (بها) اي بتلك النقطة (يماس) هذا النصف او الخارج (مقر
 المائل) اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر (وتسمى) هذه النقطة (الخضيض والنصف
 الآخر) من الخارج (ابعده منه) اي من النصف الاول بالقياس اليها (وغاية البعد) بينها وبينه (عند
 نقطة في وسطه بهما يماس محذب المائل وتسمى) هذه النقطة (الاوج في رسم) الخارج والمتحرك بمركبه
 في مقدار من الزمان (وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فيحسب الرؤية
 واما الزاوية فيحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ) يرسم في ذلك المقدار (من الزمان

في النصف الخفيضي قوسا وزاوية أكبر) على قياس ما تقدم (فيري المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد
 زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع (واما التدوير)
 فثبت لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في احد نصفيه الى التوالى من حامله) اي موافقة لحركته
 في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة
 الحامل كانت الحركة الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (بمجموع حركته) اي
 حركة التدوير (وحركة حامله فيري اسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف
 التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيري ابطاء
 بل ربما ساواه) اي ساوي التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل
 (فيري) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد)
 التدوير (عليه) اي على حامله في الحركة (فيري) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها
 الى جهة مقابلة لها (ولانه) اي التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق
 للحامل (الى بطء) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة
 ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اي بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى
 خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة
 حركة التدوير (فيكون كل منهما) اي من الاستقامة والرجوع (مخوفا بوقوفين) احدهما منتهى
 الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضاً فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيري القوس
 المقطوع منه) اي من النصف الا بعد الابطأ (اسرع) كما زعمه لان مقضى البعد في نفسه هو الابطأ
 ذون الاسرع (ومتصفه) اي منتصف النصف المذكور (هو البعد الابد) بالقياس الى مركز
 العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) اليها فتكون القوس المقطوعة
 منه اسرع لا بطأ (ومتصفه) اي منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم
 (ويسمى الخفيضي) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلي
 الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيهما ينضبط باصل التدوير
 * المقصد الرابع * في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها
 وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب
 الى التعليم (وهي اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم او على) فلك (تدوير
 يحمله فلك موافق المركز والا) اي وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف
 بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت
 والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي
 ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي
 ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول
 ابطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) اي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما
 خارج مركز وماثل) اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا
 (حركات) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل
 به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما
 حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركزي بمحركة واحدة واصل التدوير بمحركتين
 فان قلت لابد لتحريك اوجهما من حركة اخرى وهي حركة ممثلهما فيكون لهما على اصل الخارج ايضا
 حركتان قلت كلا منا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر

تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره
 (و) الشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج
 (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي ابدأ بطيئة في البروج الشمالية وسريعة
 في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فتكون الشمس
 هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على
 هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتج الى قيود اشارة اليها بقوله (فلتفرض التدوير بحيث يتم دوره
 مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)
 ولا بد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمسان الدورتين
 فعاوان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة
 حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين)
 بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف
 المحسوس من الاصلين شيئاً واحداً بلا تفاوت الا ان بطيوس اختصار الخارج لكونه ابسط
 لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مداراً خارج المركز في المقصد الخامس
 في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والا نارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس
 حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف) آخر منه وليس
 القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطي في جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسرعه وابطأؤه
 بجزء معين منه دون آخر (فعل) بذلك (انه) اي القمر (على تدويره دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض
 القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
 حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله
 عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وتنقل تلك الحالة في دورة اخرى
 الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء
 معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
 من البروج وذلك باطل لان العلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
 قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن
 مثله بل اسرع او ابطأ) يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه
 مع تفاوت قليل (فعل) بذلك (ان تدويره مركزاً في فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسي
 المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
 في الحالة العائدة مقبسة الى نظيرتها (ثم وجد غلبة سرعته في تربيع الشمس فهو) اي القمر يجب ان
 يكون في كل واحد من تربيعها (في حضيض الخارج) المقضي لغلبة السرعة (والاوج يقابله ضرورة)
 فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى كان اوجهه في تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها
 الثاني على التوالى كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه (فله فلك آخر) سدوي التدوير وحامله
 (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجهه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذي) يكون (الخارج المركز
 في نخته وسمينه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان في التربيع الثاني)
 كما كانا متقابلين في التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) في الاجتماع والمقابلة يكون القمر
 في الاوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطاً بينهما) اي بين القمر واوجهه (يتباعدان
 عنها) اي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى
 يتلاقيا في المقابلة (ثم يتقاربان منها) اي من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانياً ثم ان منطقة

التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اي تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احدهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الآخرى) منها هي (مقابلتها التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين) كالرأس مثلاً (ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الشئ) من الكسوفين (متأخراً عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى فله) اي للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالى (ولظهور حركته في الجوزهرين سميانه فلك الجوزهر فلقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلاً قليلاً الى ان يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلاً قليلاً الى ان يحصل) القمر (في الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضاً (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولاً الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانياً (وغاية العرض في الجنوبيين) اي الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهي) اي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) اي القمر (اربعة افلاك تدويره) مركز (في حامل) خارج المركز (هو في نحن مائل) اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك المواقيت المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) اي بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه ايضاً لمركز العالم (وله اربع حركات فالتدوير) حركة (الى التوالى في نصف) هو الاسفل (والى خلافه في نصف) هو الاعلى (والخارج) حركة (الى التوالى وللاخرين) اي المائل والجوزهر حركتان (الى خلاف التوالى وله) والقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقاً على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلاً من الذروة او صاعداً من الحضيه الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزداد عليه حتى يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان

في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز التدوير كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركز العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسطا ويخالقان الذروة والحضيض المربئين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (في قربه وبعده بسبب خامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعيد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافاتنا تابعا للاول (و) للقمر (في العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بينت * تنبيه * لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كنقطة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بل تفاوتت لزم هناك امور ثلاثة * الاول ان تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة * الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز * الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التي قدرناها في افلاك القمر وحركته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذيا) قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له (اي لمركز الخارج ايضا) وان يكون تساوى قربه وبعده (ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اي حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذية) اي محاذية قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمركز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وما تساوى بعدهم كالتدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذية القطر المذكورة (يوجب انتفاء الملزوم) الذي هو الاصول التي ذكرناها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اي كيف يصح كلامهم (وما ذكره) من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المتقتضية لتحقيق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكره (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المتقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي ينشأ يستلزمها ايضا (لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه) اي انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا) * المقصد السادس * في افلاك الخمسة الباقية (السماة بالخبيرة) انهم انكون سرية في الحركة الى توالي

البروج (فتأخذ في بطة يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
 (اياها ثم تأخذ في الرجوع) الى خلاف التوالي (متدرجا) اي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها
 الى حد ما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اي تحرك الى التوالي (متدرجا
 في السرعة) في استقامتها (الى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من احوالها (لها في جميع الاجزاء)
 من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء
 معين من اجزائه بل يوجد في كل منها (فعمل) بما ذكر من احوالها (انها في تدوير) تزيد حركته
 في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية (ثم انها) اي الكواكب الخمسة (تكون غريبة
 من الثوابت فتحققها مقارنة) اياها (ثم تفارقها بخلفة لها الى المغرب فعمل) بذلك (ان حامل تدويرها
 متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد بقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يفرقان) عن الشمس
 حتى يصيرا مشرقين عنها (فيطلعا من بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا الفرق (عنها الى حد ما)
 فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا
 (ثم يرجعان) الى خلاف التوالي (متقاربين منها حتى يقارناها) واجمين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اي
 يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لابعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعا قبلها متباعدين)
 في التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارباها)
 في الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعمل) بذلك (ان مر كز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما
 عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (واليوافق) من التحيرة وهي العلوية (ليست كذلك
 فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ) كما ان اواسط
 استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة (و) الكواكب (الخمسة) يختلف بعدها
 الصباحي والمساءني (كما انه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلفو قوله (عن الشمس) الا في الزهرة
 وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب الفن ان
 القسي التدويرية ابطنية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض
 اجزاء البروج اكثر قدرا وازمانا وفي بعضها اقل قدرا وازمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من
 الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل
 تدويرها فلك خازج المركز) ثم انه اراد ان بين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال (والبعده
 المذكور) اي البعد الصباحي والمساءني عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون
 لعطارد في) اخر (الجوزاء و) اول (الجدي اعظم بماله في سواهما) اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه
 في سائر اجزاء البروج (فهو) اي تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) في هذين الموضعين
 (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والايوج) لا محالة (مقابلة
 فهو) اي الاوج (اذا تحرك الى المغرب) اي الى خلاف التوالي (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك
 (لم يصل) مر كز تدوير عطارد (الى الحضيض في الدورة) الواحدة (الامر) واحدة (وقديان بطلانه) ولو
 تحرك (الاوج) الى المشرق) اي الى التوالي كما ان مر كز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (في نصف
 الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مر كز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر
 الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا
 لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المر كز
 ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المر كز من آخر الجوزاء الى الحمل
 والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما
 اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فنعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل

المركز تربع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعة على خلاف التوالي وهو اول الجدى فيكون المركز حينئذ في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعة الثاني وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعة الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انها يتلاقان فيما بين التربيعة وقوله (فيقابلة) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير (في الميزان وفي الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فوج الحامل او مركز الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالي (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحي والمساء (في الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (في الحمل فهو) اى تدوير عطارد في الحمل (اقرب الى الارض) منه في الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي) اى الشمس (في الاعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي المثلث (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كان النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (ينادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس) (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (في النصف) الذى يحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شتافشيتا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى ينطبق عليها وهي) اى الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه في الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدة ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) مركز تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدارى مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المرار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كانه اراد بالمنطقة مدارى مركز تدويرهما فان انطبق ذلك القطر اما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي وجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقضى عرضا (وكيفيته مسطورية في صكبتهم) ولقد احسن في هذه الحوالة ولوعمهما في اكثر البساح

السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي اوردته اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذيلها بما بحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تجروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب (ولم ينسوا) اي لم يتكلموا (فيه) اي في ذلك المبدأ (بذات شفة) اي بكلمة كافية شافية (والذي يتجى بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارده بعد ما قدمناه) من ان ما ذكره استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اي تلك القاعدة (يستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما تبيننا عليه (والمدرک بالرصد خلافاً فانها وجدت لنقطة) اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدبر ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهره ايضا (و) الذي يتجى بالهدم على قاعدتهم (في الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فانما يمنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) اي على الافلاك (من ارادات جزئية) لا بد منها في تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اي ان القصة (لا يكتفي في الحركة الجزئية العقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

القسم الثاني

من الاقسام الخمسة (في الكواكب وكلها شاففة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) في نفسه تظهر كموده اعني قتمته القريبة من السواد عند الحسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحدث من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقبل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها بدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهره درية اي بياض صاف وللبرج حرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمه مع كدورة (وفيه) اي في هذا القسم (مقاصد) * خمسة * (الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضي من الشمس فنصفه المقابل لها ابداء مضي ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضي البهادوتنا فلا نرى له ضوئا) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرتي وغير المرتي منه (منطبقة على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضي والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة) ونقول (دائرة الضوء تزول) لا محالة (بزواله) اي بزوال القمر (عن المسامحة) اي مقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضي مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضي) فهذا المرتي هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرتي من الوجه المضي عظما (حتى يصير الوجه المضي) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان التبرين بعد غاية البعد بينهما (بتقارب) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (ويخرف عنا) شيء مستدق من الوجه (المضي) فينقص كمال البدرية وهكذا يخرف المضي شيئا فشيئا (حتى) نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها الضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب السا تر لما يقرب منها (فيتمتع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة

مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر و صفاء الافق وقوة الباصرة
 * المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون * القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون
 الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتتمتع) الارض (ضوءها عنه فيرى كذا كما هو لونه الاصلى
 ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) قاعدته
 دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس
 (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بان يكون في احدى العقدتين (انخسف كله لانه اصغر
 من الارض) بل من غلط الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض
 فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة
 الحادثة على مخروط الظل من توههم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
 (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدائرتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل)
 من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اي تلاقيهما وتداخلهما
 فان فرض ان هذا العرض اقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله
 وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث
 بحسب وقوعه في الظل * المقصد الثالث في كسوف الشمس * فنقول (عند اجتماع القمر
 بالشمس) في النهار اجتماعا مرئيا لاحقيقا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئي (حجب بينا وبين الشمس)
 لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلن ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكد في وجه
 الشمس فظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس
 كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك
 بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب اليها فيوتر قطره
 الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتمحجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها
 (في حضيضها فلقر بها) منا (تري اكبر) يكون (القمر) حينئذ (في اوجهه فلبعد) عنا (يرى اصغر
 فلا يكسف جميع صفحاتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها) اي الحلقة النورانية (رؤيت)
 على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي
 (فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى
 (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر
 انه يجوز ان يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضبوطة نصفها دون نصف وانها) اي تلك الكرة
 (تدور على) مركز (نفسها بكرة مساوية لحرارة فلكها فاذا كان نصفه المضيئ اليها) كما في حال المقابلة
 (فدرا والمظلم) كما في حال المقارنة (فحقا وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيئ) هلا ليا ونصف
 دائرة واهل الجيا (وبطله) اي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال
 يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف
 كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخر اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما
 ذكره (بعد تسليم الاصول) التي نبه عليها (ان في هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات
 القمر بما فاته الخسوف (لا يني جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثم سببا آخر) لاختلاف
 نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لانعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف
 به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز ان
 يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا
 (و) خلقه اياه في باقي (الكواكب) دائما (او استضاءهها) اي او استضاءه الشمس والقمر والكواكب

المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وإن كانت مضبئة جدا إما بعدها
اول كونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم بتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب و (كيف)
لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب)
المستورة عنا (نيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (نوجب ذلك) النور
فيها كما في تقابل الاجسام الكدية الصغيلة جدا * المقصد الرابع في محو القمر * المشاهد في صفحته
(وفيه آراء الاول قبل خيال) لاحقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال
واحد (الثاني قبل) هو (شيخ ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه * الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر
قلنا فلا يرى متفرقا * الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لاهو ماس للنار) لانه مر كوز في تدويره
في ثخن حامل فينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل
لم يتصور هناك مماسة الانبعاث واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس)
هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطر د القول بدسطة الفلكيات)
اذا القمر حيثئذ مركب من اجزاء متخالفة الخقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية
على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله
عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر)
فان القمر لدخول الغذاء والانف لفاثمة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء
من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة
معه في تدويره غير قابلة للتأثر بالتساوى (حافضة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ما قيل (لكن لا يصلح
للتعويل * المقصد الخامس في المجرة * وهي الدائرة التينية المسماة عند العوام بسيل التبانين (قيل
احترق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس
موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحترق (وقيل بخارد خاني) واقع في الهواء
ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرة في الآخر (وقيل كواكب
صغار) متقاربة متشابكة (لا تميز حسا) بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها الطحانات محبوبة
قال الآمدى (والفرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الحرافات ليحقق) ويتبين
(للعافل الفطن انه لا ثبت) اى لاجحة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولامعول على ما ينقلونه) من اوائلهم
ويعتقدونه (وانما هي خيالات فاسدة وعمويهايات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض ببعض يعتبر

القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد *

ثلاثة عشر * (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام * خفيف مطلق يطلب
المحيط في جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغيرة له كان طالبا
للمحيط (وهي النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (وبابسة
لانها تنفي الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت البيوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته
انما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العناصر الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لو خلى وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) اى للهواء

(من البرد) انما هو (لجورة الارض) والماء (وثقل مطلق بطلب المركز) على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغيرة له طلبه (وهى الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على ما مر من التفسير (وطبيعته الجود لان طبيعته البرد وانما يوجب جودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطيف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف الحكيم الذى عليه الوجود قال المصنف (الناقضة) لما ذكره ان يقال (لم لا يجوز ان لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل) هي (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولا نهائيجل الغير الى طبعها وحصلت البواقي) من النار (بالتسكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثاني) هي (الهواء لطوبته ومطامعته ولا نفعا لات) ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الماطفة) فهي هواء لطفته الحرارة (والباقين بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخل الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هي (البخار لتوسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبا زيادة لطافته يصير هواء ونارا وبا زيادة كثافته ماء وارضيا (وقيل) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعى تعدد مائمه تركيبها (فانثان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء ارض مختلطة بالزج) مع اجزاء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب ولا نفعا) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للمحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء مثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالهواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة) هي الارض والماء والهواء لما مر (من افتقار الكائنات الى رطب ويابس) (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الامدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالهواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ماعد النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الامدى جواهر (صلبة غير متجيزة لانهاية لها) (وقيل) اصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكتفى) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال الخمسة المناهية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف) حيث ذفيا بينها لافى الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلنا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاككة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبها فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو

عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقدّر دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما عظم
 (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند البراد والاحراق) لا يقال الشهب
 دالة على وجودها لانا نقول جازا ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار
 فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فالدليل على ان البسيط منها يصعب تشككه) حتى
 تثبت بيوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها) اما (افتاؤها
 الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افتاء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة
 بمعنى البللة (ولادليل فيه على البيوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافتاء مع انه رطب
 الجوهر (فان قلت ذلك) اي افتاء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لمافية من اجزاء نارية قلنا
 فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلال لذلك) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفتي الرطوبة ويخفف
 الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) اي بان افتاء الرطوبة بمعنى البللة يدل على بيوسة المفسني
 في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) بقطع به
 (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) في نفسه (بحر ولا بيوسة ولا غيرهما من الكيفيات
 ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه
 من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابتعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف
 الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر بزه (حتى يصير زمهريرا) في غاية البرودة
 (فلنقل ان ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشيّة المائية
 التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم
 اتفقت على ان مخالطة الرطب باليابس تفيد استحساكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك)
 فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
 كان باطن الماء بالانجماد اخرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (ان وجوده يبرد الهواء)
 المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء) اما (الماء) فانه (بطبعه لبارد ولا حار وكيف يجمعون بين
 قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لامتافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) في نفسه
 (اذ يكتفي في ذوبانه) الذي يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فخل هذا الجمود لا يتاني الرطوبة
 الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعاً اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لسهولة له وذوبانه المستلزم لها
 مستند الى امر خارج ولئن زلنا عن هذا المقام قلنا (فلنقل ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
 اي قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها ولم تقع)
 اصلا (لم تنقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جازا ان تكون الارض رطبة ^{في المقصد}
 الثاني ^{في} زعموا ان الارض كرية اما في الطول (اي فيما بين المشرق والمغرب) (فلا ان البلاد) المتوافقة
 في العرض او التي لا عرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
 (عليها متأخرة بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب
 بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفاً بعينه في وقت من الليل وجدناه
 في بلاد شرقية مثلاً آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) اي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة)
 هي الف ميل (قله) اي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في بلاد) اخرى (غربية عنها) اي عن البلاد
 الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد
 الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلنا ان طلوعها) اي طلوع الشمس (على
 الغربية متأخرة) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية
 قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (واما في العرض) اي فيما بين الشمال والجنوب (فلا ان السالك

في الشمال كما اوضح فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ابعاده فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مخفية عنه (وتختفي عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اي بين الطول والعرض (فلترسب الامر بين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما) واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتنضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرة) الحسية المعلومه بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطر ها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هب ان ما ذكرتم كذلك فاقول لكم فيما هو معمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقة (و لا شك انه) يمنعها التضاريس وان لم تظهر (تلك التضاريس) للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرة الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجسس عليهم السؤال عن المعمور ولا يلبق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة * المقصد الثالث * قالوا (والماء) ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعني انه يظهر عليه رأس الجبل اولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجاً على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقيب الماء) على هيئة حذبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا يقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (يحاط به) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحت) فله لون ما كسائر المياه الرتبة لنا * الوجه (الثاني) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله) و بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوابه (او بدخر جفة الطريق او بسبب آخر) لانعله (ثم انهم) اي المتسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون) يزعمون ان الماء انما كان فهو قطعة من كرة من كرهها مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بناو احكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق (وهذا) المبني عليه (لا يعطيه) اي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة * الوجه (الثالث) مثل ما تقدم في الارض من (تقدم) طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه * المقصد الرابع * الارض في وسط الكل) اي مركزها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب في جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه) اي الثقل المطلق الذي هو الارض (في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فتري) الكواكب هناك (اكبر وفي بعض الجوانب ابعد) منها (فتري) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن في رد ما ذكره (لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اي لذلك القدر (محسوسا وهو) اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه) بل هو كثير * المقصد الخامس * ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كركوك من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان

على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين
 بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعا معا لا يتفاوت في الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر
 وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان
 الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض
 فى حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى
 (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفى اكبر
 (وهذا) الذى ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فلا رضى) بل لنصف قطرها
 (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) فى الحس (موضع الخطين المذكورين) فى دائرة الارتفاع على
 سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) فى تلك الدائرة (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج
 من مركز الارض) ما راى مركز القمر (غير الموضع المرتى) له فيها (وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج
 من الباصرة) ما راى مركزه وانما يختلف الموضعان فى الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما
 على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنهما معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب
 لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) فى دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر
 كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف
 المنظر ولا شك ان الخطين التقاطعين ما كان مبداءه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة
 منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقى فوق المرتى ابدا) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس
 لم يكن له اختلاف منظر لانحدار الخطين حيثئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى
 ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع
 قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فاننا اذا فرضنا دائرة عرض عمران بطرفى الخطين
 المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقين
 والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين وبين فلك البروج كان مقدار
 التقاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقين والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الزويزة
 لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان حيثئذ فتتحد النقطتان على فلك
 البروج ويكون حيثئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له
 اختلاف فى الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا
 بان يكون فى الربع الشرقى من وسط سماء الزويزة (كان) الطول (المرتى زائدا على مانزل) والصحيح ان
 يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع
 على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الجاصل بالزيادة الطول (المرتى
 او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرتى فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر
 صاعدا) بل نازلان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الزويزة (كان الامر بالعكس)
 مما ذكرنا يزداد ذلك القدر على المرتى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرتى والسبب
 فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرتى
 اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشيء من الكواكب الباقية
 اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شيء
 يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف
 المنظر * المقصد السادس * الارض ساكنة وقيل هاوية (اى مخرجة) الى اسفل ابدا فلا تزال
 الارض (تنزل فى خلا غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد) والثقل (الهابط وبطله بيان تنهاى الابعاد)

التي يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت لها بطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكان كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق) خلاف الحركة اليومية (التي اعتقدها الجمهور) والحركة اليومية لا توجد (على هذا التقدير) وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك (بالقياس اليها) دون اجزاء الارض (اذ لا يتغير الوضع بينها فانها على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدة الارض وخفي عنا بتحدتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) في مكانها (والتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثم فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه) (يرى) الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن (في مكانه اى ليس متحركا اصلا لابلادات ولا بالعرض) (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) (كذا يرى) (غيره) متحركا مع سكونه اوساكنة مع حركته (من امور قد منها في غلط الحس وابطلوا ذلك) اى تحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل (بوجه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض (وهى المشرق) ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من التحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها) ان يمر (عن الموضع الذى رمى منه) ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا) واللازم باطل لاستواء المسافة (التي يقطعها السهم) (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر) ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان (الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا) (والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمشايع النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (ومعدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) اى وجوده فيها (مبنى على ان ما لا ميل له) اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعى كهى لامعه (وقد عرفت ضعفه) في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل (ثم لان سلم تنافيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم المناقاة بين المبدأين (لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة) المقصد السابع * ما يوازي من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (في جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما في غير

ذلك الموضع) الذي هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لاعلى قوائم لانهما
 دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون
 في احد الاعتدالين في اول الليل او النهار بنسوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات
 اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون
 في جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون في جهة القطب الخفى (فالشمس في اى جانب كانت)
 من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين في ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول
 من ليلهم وفي) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين
 اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية
 دولابية) اى منتصبة غير ماثلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لايميل الى شمال
 او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التى هي عليه) اى على خط
 الاستواء (في الستة مرتين وهي) اى المسامنة مرتين (عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما
 الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم
 شتآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف
 فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (في المواضع التى بين خط
 الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين
 من فلك البروج يساوى ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذلك فصولهم
 ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) في المدة وربما كانت النقطتان قريتين جدا من احد
 الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفي المواضع التى تحت
 الانقلابين تسامت رؤسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز
 ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتبعد) عنها في الآخر وفصولهم تلك
 الاربعة (وفي المواضع التى المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا تغرب الشمس) هناك (دورة يومية
 فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي) اى هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب
 الصيفي) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع
 الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلاحاجة في ذلك الى اعتبار
 مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التى المدار الصيفي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها
 دورة) واحدة (فيكون الليل) حيثئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء في موضع
 لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو
 عن ركاكة (وفي المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس
 تنطبق المنطقة على الافق اذ ينحد) حيثئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة
 (فاذا مال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق
 (نصف المنطقة الشرقي وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين
 تقاطع العظمتان على التماسف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفي فيها ابدى الظهور
 والمدار الشتوي ابدى الخفاء هي بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها
 (وفي المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)
 يتوسطها الانقلاب الصيفي (ابدى الظهور) لا يغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب
 الشتوي (ابدى الخفاء) لا يطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اخران يتوسطهما
 الاعتدالان احديهما) وهي التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والى

بتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع
 اوائل البروج قبل او اخرها) على الاستقامة (وتغرب او اخرها قبل او اثلها) على الاعوجاج
 (و) القوس (الآخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لفظة
 الثلاثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك
 ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم
 على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لا تحاد
 قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (فأما
 على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج)
 وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحت دائما)
 ولا يكون هناك للكواكب ولا شئ من الثقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل
 بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من
 البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالتنهار
 تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل
 (في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها)
 اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون
 غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة اشهر)
 اخرى ايضا (حتى تقرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق
 في ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل
 الى الافق * المقصد الثامن * سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء لا انها تقبل نور الشمس
 كما تقدم) في آخر مباحث البصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يسبق من
 قوس انحطاطها الامقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار
 الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق
 مثله) لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما
 على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والحرمة التى توجد في اول الشفق وآخر الصبح) انما هى
 لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها (اى تلك الزيادة في غلظ
 الابخرة) بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها)
 اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة
 الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها
 (سنة عشر فرسخا) اوسبعة عشر * المقصد التاسع * في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجة
 ومعدات متلاحقة لا بدابة لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لا تنهاى (فسال الماء بالطبع
 الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة
 من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف
 هو المغمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر
 اجزائها (ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها
 وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكره (رجوع الى القادر
 المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئة (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض
 (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لا سبيل للعقل اليه)

في معرفة سببه (واذا كان) الشأن (كذلك) وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه
 (فن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره
 فاؤثك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * * * المقصد العاشر * قالوا
 في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من نموذار) اى
 نموذج (له في كبر الحزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تهضر
 الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بزيادة الانحسار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا
 شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه العمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل
 فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهور في بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت
 فيها الجبال ومما يؤكده هذا الظن اننا نجد في كثير من الاجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية
 كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر
 منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اى نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها
 (قطعا) اى جزما لا يشوبه شبهة (للحجارة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
 (يستدعى سببا) مخصوصا (وعنده) اى عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويمحله) اى يحيل
 ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك اولا)
 حذفا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اى تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها
 (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليون وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) اذا لكل مستند اليه ابتداء
 فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا * * * المقصد الحادي عشر * العناصر الاربعة تقبل الكون
 والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو
 معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات
 اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر
 في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربعة (ويخالفه في كيفية) اخرى منهما
 (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في البيوضة
 (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاجار مياه سائلة) فانهم يتخذون مياهها
 حارة ويجعلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياهها جارية) وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا
 صلبا كعين سيهكوه) وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمر او عين غيره من المواضع
 (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الرطوبة) وان كانا متخالفين
 في الحرارة (كما يصير الماء هواءا بالتسخين وهو معنى التشف) في الثياب البلولة المطروحة في الشمس
 (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كفي ظاهركوز لا مسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث
 لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركبه
 قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان
 باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انساب بالماء الحار (وكذلك النار
 والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في البيوضة
 (كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين) بالالحاح في النفع مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء)
 فهذه ست انقلابات بلاوسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما (وبعضها) ينقلب الى بعض
 آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء
 نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس)
 انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان تنقلب كل

واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في البيوسة والمشهور انه بواسطتين
 فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة وان كان بينهما عنصر ثالث
 كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هبولى
 العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينهما (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (والمما بعد ها للصور
 المختلفة) التى هى النار والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها
 من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كا اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان
 ابردوا كشف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعبده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهبولى
 المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم
 تركيب الاجسام من الهبولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة
 عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد الثانى عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة
 (هى الاركان التى تتركب منها المركبات وينبتون بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا
 اذا جعلنا مركبا فى القرح والانبثاق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان
 هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان غمة) اى فى ذلك المركب
 (اجزاء هوائية بها تخلص الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والالكان) ذلك المركب (فى غاية
 الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى)
 كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انهما) اى الاركان المذكورة الموجودة
 فى المركب (مختلفة بالطبع بطلب كل) منها (حيزة) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) فى المركب وعدم
 بقاءه (فلا بد) فيه (من جامع يفيد طبعها ونضجها يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة
 من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج (لا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من
 وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها ونجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة ببحر
 لا تؤثر فى الجزء الاخر لا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب
 فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (وما نعا من التفرق ابتداء)
 اى بلا توسط شىء فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة
 النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى
 جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم
 ينفق) اذ يجوز ان يكون تخلص اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينهما (وكون تلك الاجزاء) الباقية
 بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقبة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة
 (والثانى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولا بد)
 فى النبات (من هوا يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغي
 فسد الزرع) كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس اولا يكونان على ما ينبغي
 فانه يفسد ولا يثبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان
 لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى
 هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل)
 اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر)
 الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلووا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال
 بالذوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه
 فى حال اجتماعها لامنها بل بخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة) **المقصد**

الثالث عشر ﴿ طبقات العناصر سبع أعلاها ﴾ الطبقة (النارية الصرفة) ومجدها حماس لمقر فلک القمر وتحت (أي تحت الأعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصفرة) (الاجزاء الهوائية) الحارة تلتا في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الازناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهي الهواء الصرف) الذي يرد بمجلاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (التربة وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم بعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

﴿ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر ﴾

من المركبات لان مالا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج (وهو) اي هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية او حيوانية (والى لانفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول ﴿ في المزاج وفيه مقاصد ﴾ اي مقصدان ﴿ الاول ﴾ قالوا الصورة الجسمية) اي الصورة الحالية في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل اولاف مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا ممانسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) اي التفاعل الذي كان (بالمماس) التي هي الغاية في المجاورة (والمماس انما تكون بالسطح و) لاشك في انه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماس بها) (اتم وذلك) اي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغير الاجزاء و) اذا تحققت ماصورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزاؤها فكل صورة كل) منها (في مادة الاخر فكسرت منه سورة كفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حراقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستخرج بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اي بين الحرارة الصفرة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احدهما بعدت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد اقل) مما كان (كما قررنا فاذا اسد التأثير) من الجانبين (حتى حصل في جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعني الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البرد) اي هي واقعة بين هاتين الغابتين (وحصل التشابه بينهما) اي بين الاجزاء المذكورة (في نفس الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لانيها للمجاورة بحسب منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) في كفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسط ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى امزاجا) واختلاطا امزاجا ﴿ لحد المزاج ﴾ بناء على ما تقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماس (بحيث تكسر صورة كل) منها (سورة كيفية الاخر) قال الامام الرازي

﴿ لاشبهة ﴾

لاشبهه في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعللة واجبة الحصول مع العلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار بهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المنكسر المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والانتقص بل هما بعرضان لمحلها فلا نكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ~~والاشكال~~ ~~عليه~~ ~~اي~~ على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لان سلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولامتناس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجوز بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتماس (لا يقال المدعى في التفاعل) بل انما هو تماس (وفيما ذكرتم من صورة النقص) لانفعال اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوء الكون لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئ اثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقات كما راه من جانب واحد وانه) اي ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء المترج وهي لامحالة متلافة وبشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخره من غير ملاقات ومماس فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثاني لم قلتم ان ثمة صور غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة) اي مماثلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لاهل مغايراتها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نار الا يقبل ذلك) اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا امر اتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية ومادون ذلك) اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائيه) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اي تنكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النازية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا في التأثير فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والانقلاب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها * الوجه (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار (من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتنكسر البرودة بل ليس للمائتين الا صورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية)

فنون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لاحقيقة فانها ليست موجبة
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ
الفيض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداد
(كالحرارة والحصول في الطرف) من المسافة فان الحرارة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن
تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المناقاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم
منه محال مما ذكر اذا لمعد قد لا يجمع الاثر (قلنا فالزجاج) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل
مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستقيم الدلالة
على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ **نتيجه** على
مذاهب في المزاج **مخالفة** لما مر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا
امتزجت وانفصل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى شئ منها صورته
المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التى للبساط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة المتوسطة
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالتقابل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب
الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البساط في المركبات ذوات
الامرجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ما كون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء المتزجات باعيانها
(ويبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرم والانيق لان اختلاف ما يظهريه) اى في المركب
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى في تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب
كقطعة لحم مثلا تمير الى جسم مائى متقاطر الى كلس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى
في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف المساهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البساط في المركبات
والا لم تحل اليها احترازا من ان يقال انها تكون بتاثير الحرارة لانها كانت فيه (فان قيل) اذا كان
جوهر البساط باقيا في المركب كانت النار موجودة فيه لكونها مفترقة في حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فتكون النار التى عرض لها فتور في المركب
قد صارت لها اذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية
المتوسطة) اى الحرارة المفترقة (فتصير لهما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور
النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس بمجرد الاستحالة الى الحرارة
المفترقة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة
واردة عليكم ايضا لان خلع البساط صورها ولبسها صور اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها
الى حد معين فن الجائز ان تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها
صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب **الذهب** (الثانى) وقد يجعل هذا مذهبنا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه
(القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجمع اجزاء منها فيجس لها قدر والا فلا يجس)
فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبطة واجزاء
على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصرفة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة منجاسة احس بها على

تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء ذاته سخن لم يستحل في كفيته بل كان فيه اجزاء نارية كانه فبرزت بملافة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كائنة بل نفذت في الماء من خارج فهو لاء اصحاب الغشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثر بل تنكون ههنا *

المقصود الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجماع محالها (متقاومة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عدمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حيثئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفاً وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميل بسائطه ولا بد فيه من تساوى كيانها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوى لان الميل قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والنقل اللازمين من التبريد اشد واغوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قالوا وانه لا يوجد) في الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يفسر بعضها بعضاً على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضها آخر منها (وطباً بعضها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه جادث يستدعى مدة) مضداً بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتتفاعل) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها في الميل وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم بندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقياً مستمراً اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غيره محصور في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلاً حقيقياً ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوى بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي (فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبي وقسمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعنصر) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) نارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الامعة) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يمتداه والا كان جميع افراد

النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذو طرفين) افراط وتفریط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعي (والتي امرجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لاكثره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اى يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو التي الامرجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص) فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصل لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كمالاته ولا يكون حاصل الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصل الا في اعدل حالاته (وعليه) اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لانفا بصنف من نوع مقيسا الى امرجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو التي الامرجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امرجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امرجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجا عنه (في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس) واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس (اى خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين) (او اجتماع ثلاث) او اربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغي وبارد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواج العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبييا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لا يكون الا الى طرف واحد) منهما (ضرورية) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلا نها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعدها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين

كمياتها في العدد وكيفيةاتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتب من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا **تنبية** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتساوية احوالهم في الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدافتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالآخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعتدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانارى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجودا ذهابا واكل اخلافا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذى كلا منافيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكبر توفرا لما يغنى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل لاحالة (ثم قال) الامام (انارى بلا داء عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فاظنك بصيفهم) وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا (وقد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية فانها تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (اخر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * اثنى الجبل) المجاور للبلد (قديمين الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب (وقديمته) كما اذا كان في جانب المشرق (وقديمته) الجبل (الرياح وقديمته) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * (الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قديمته) البحر (بصقلاته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والمليحة تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا لييوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لانها لطها الا بحرة الكثرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخونتها او برودتها (و الاوضاع الحادة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري

في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرأس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محملاً بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خالياً عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اى بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة او مركبة ما هو) اى مزاجاً صنفياً هو (اعدل من الاثنين) اى من اجب سكان الاستواء والاقليم الرابع * ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي (للانملة سيما) الذي (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة او جلد الانامل (طبعاً في الفرق بين الملوسات والحكم بذخى ان يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفى) على الفطن (ان شيئاً من ذلك) الذي ذكره من حال الجلد (غير يقيني) اذ دلالة قاطعة عليه وحديث الحكم اقناعي (واعلم ان كلاماً من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون مادياً) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجاً) بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كالبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون) كل واحد منها (جلياً) خلق البدن عليه (وعرضياً) عرض له بعد اعتداله في جبلته

* الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات *

المرآجة (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرفة) اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنفرك بل تلين وتندفع الى عمقها فتندسط (وغير منطرفة) اى لا تقبل ذلك * القسم الاول المنطرفة وهى الاجساد السبعة (الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخاصصيني) المتكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزئبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الاويشاه من تلك البيوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا يخصص انحصاراً شديداً بشكل ما يحويه ومثله قطرات الماء الواقعة على تراب في غابة الاطافه فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا اتلا في قطرتان منها فرمما يتخرق الغلافان ويصير الماء في غلاف واحد وبياض الزئبق لصفاء المائية وبياض الارضية ومما زجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمر شديداً بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اى انطباخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقاؤه (ابيض فالحاصل القضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اى الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخاصصيني وكانه ذهب فح) اى في لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزئبق (صافياً والكبريت ردياً محرقاً فهو النحاس وان كانا) اى الزئبق النقي والكبريت الردي (غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (رديين فان قوى التركيب بينهما والالتصام فهو الحديد والا) اى وان لم يوافق التركيب بينهما مع رداتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خير بان القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافياً والزئبق ردياً او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقاً الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اى تكون الاجساد منهما

(على هذا الوجه لاسيل فيه الى البقن ولا يرجح فيه الا الحسد والخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم بدل على ان الزبق عنصر المنطوقات انها عند الذوبان تكون مثل الزبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلا نه عند الذوب زبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد براحمة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكبر يعقدون الزبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منها وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تغيد الصورة الذهبية والفضية (فغن) لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مما ذكره كما مر مرارا **القسم الثاني غير المنطوقة** من المعادن (وعدم انطرافها امالين) وفرط الرطوبة (كالزبق اولاً وحيث ان تهمل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولاً) تهمل (كالطلق والزنيخ) وفي البساح الشرفية ان الاجسام المعدنية اماقوبة التركيب وحيث ان تكون منطوقاً وهو الاجساد السبعة او غير منطوق اما لغاية رطوبته كالزبق اولاً لغاية يوسه كاليافوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تهمل بالرطوبة وهو الذي يكون ملهى الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولاً تهمل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذاتية صابرة منطوقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجزأ كالشمع والقيرو والمنطوق عما ليس بمنطوق كالزجاج والبناء فان قبل الحديد لا يذوب وان كان يلدن قلنا يمكن اذا بنه بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخوانه بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث **الاول** النفس (النباتية وهي كمال اول جسم طبيعي آلى من حيث تغذى ونموها للكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمال اول ومنوعاً كصورة السرير مثلاً فانها كمال للخشب السريرى لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كاليابض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الابيه ويسمى كمالاً ثانياً (وباول يخرج) عن الحد (الكلمات الثانية) النأخرة عن تحصيل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذاتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اى منوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اى يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسريرو والكبرى) فان صورتها لا تسمى نفساً (وبالآلى) يخرج (العناصر) اى صورها (اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلى يجوز رفعه على انه صفة للكمال اول اى كمال ذواته ويجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزاء مخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والثامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلى وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعياً كالقوى التي هي مبادئ الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحقيقة) يخرج (كل كمال لا يلحق من هاتين الحيتين) يعني ان قوله من حيث تغذى ونمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمال اول للجسم المذكور

مطلقا بل من الحيثة المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثة كالنفس الحيوانية والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية) وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يحس ويحرك بالارادة (الثالثة) النفس (الانسانية) وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى (وفوائد القيود في هذين الحسدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (فلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلى ما يتغذى وينمو ويحس ويحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا التردد راجع الى اقسام المعرفة ومشاول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في الصابة (وقد عبر عنها) اى عن الحيات المذكورة على سبيل التردد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقول النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتجج الى القيد الاخير تخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النابتة بالنسبة الى ما يصدر عنها فعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض افعال الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه ان يجي بالنشوة ويبقى بالغذاء ويرعى بحجى بالاحساس والتحريك **تنبيهات** على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول) انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار على نهج واحد كما ذكرنا (من الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهى) اى تلك الآثار (لمباد) في تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادئ اجساما والا عاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحملها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التى بها يحصل) ويتكامل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هى) اى الصورة هى (المنطبعة) الحالة (فى المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع مجردها فى ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقبس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التى يقاس اليها الصورة) اذ لا حل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة ينضمها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك

اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبارا احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستنبطة لا آثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (قد تنبأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حيث هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهي) اى الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى الاشياء التي ارى تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في الباسط المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمفعول والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فتى اردنا ان نعطيهما حد ودهما من جهة اسمائهما بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكره للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآتى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيدنى حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم رسما يتناولها) اى ويتناول النفوس الثلاث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس ما يكون (مبدأ للافعال) اى ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسموية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسمها * القسم الاول في النفس النباتية * سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريفة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها (منها) اى من الاربعة المخدومة (اثنان يحتاج اليهما بقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس النامية الا انه روى المزاجية فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالتغذى اى تحيل

جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدل لما يتحمل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
 الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه
 اولضعف الجاذبة الثانى الاتزان وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد
 يخل به كما في الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه منبرى عن العضو ولذلك يصير البدن متهللا اى مسترخيا
 الثالث ان يجعله بعد الاتصاف شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص
 والبهق (وقد ثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حيثئذ لفساد المزاج
 (بان القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة
 الموت . و بان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا
 لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة
 والحرركات النفسانية والبدينية تنعاضد في تحللها حتى تهمل بالكلية فتغلب اليبوسة
 والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كأنطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء
 ويحل الموت (والنامية) التى لابد منها في وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه
 اليها فتريد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقضيها طبيعة
 ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشوى ذلك الشخص (ثم تقف) من
 فعلها (لا كما لورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن)
 فانه قد يكون بعد كمال النشوى ايضا كالوزم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين
 ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان
 وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الاول رطب) في النهاية فيتأخر
 نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يحذف يسيرا) ويتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون
 الا بتعدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء
 فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حيثئذ بالكلية اوتبقى ذاتها فيه تردود الغاذية
 تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء
 او نقص عنه فان محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحلل
 الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلواتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى
 من الاربع المخدمية (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط
 الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون
 مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى في كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط
 واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى
 متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لاتتفرق
 الاثنين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوتان نوع بولد المنى
 في الذكر والانثى ونوع بفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاء متخالفة الامرجة
 فيزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان
 وغيرهما وذلك من معنى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه
 (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التى فى المنى (الصور
 والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان
 اعنى المولدة والمصورة تخدم مهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع
 بحاربيها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء * وهذه

الاربع تخدّمها اربع اخرى * جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية
 مع كونها خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل
 على وجودها وجوه) خمسة * (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية واللامتنع) تحركه
 (الى جهة علو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفلى وحده لكونه ثقيلًا (وانتالي باطل اذ قد يزدرد) اي
 يتسلسل (المتكسر) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذا
 لا شعوره) فلا يتصور منه ارادة (واما من المتغذى فاذا قد ينفلت الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة
 الحاجة اليه بلا ارادة) من المتغذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضه (فيغلبه) الغذاء وينجذب الى
 داخل فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو امدفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره
 وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه
 (الثاني انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شياً (حلوا واستعمل النبيء وجد آخر ما يخرج بالنبيء
 الحلوا وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اي للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طعما (واذا تناول
 الانسان دواء (مراكريها فالريء والمعدة يرومان نفسه ولفظه ولا يزدردانه الا بصرفه عما تدفع بالنبيء
 بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان) القصير المرىء (كالتمساح
 حتى تخرج) عند الاغذاء بحيث تلاقى فيه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلّت
 هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن
 قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب
 المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة
 في الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعني البلغم والصفراء
 والسوداء (ثم تمايز تلك الامور المختلطة) وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يلقى به فلولوا ان في كل
 عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة (اللانفة به) لا تمتنع ذلك (التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على
 حدة دائما واكثرها وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء * الثانية * من الاربع
 الخادمة (الهاضمة وهي تمد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية اعني
 صيرورتها) اي اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفي كليات القانون
 واما الهاضمة فهي التي تفعل ما جذبه الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة
 الغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذاء ابنة بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص
 في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها
 الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شياً من الدم وامسكته ماسكة فلا دم
 صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
 فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ
 ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشد استعدادها للصورة العضوية الى ان
 تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد
 قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة
 الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة
 (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني
 حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن
 ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث المشرقية
 ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك

شيء الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى
 فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى
 فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان التوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية
 ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل
 حركتين سكونا فقال محال ان يكون الموصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة
 ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان
 المزبل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة
 فهي الغاذية لا غير واعتراض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المدة) للمادة
 لفيضان الصورة عليها (والفيض) لها هو (واهب الصور) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطلحها
 ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اي الشدة (والضعف التي من جعلها ما بعد) المادة (لفيضان
 الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه
 اذا تم الاعداد وكل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية
 (ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربعة التي سمينها الخوادم (وقال
 ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربعة منها) والاطهر ان يقال
 وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة
 والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المتغذى والرابعة الدافعة (واعلم
 ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبهه بالمتغذى والثاني غير صالح له و(ان الهاضمة
 كما تعد الغذاء الصالح للجربة) على ما مر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) اي من الغذاء
 (للدفع بترقيق القليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد ينشربه جرم العضو لفته فلا تندفع تلك
 الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يشربه العضو واندفع بالكلية (وتقطع الزنج) فانه يلتزق بالعضو
 فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان
 حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها تأكل التراب وتجعله كيلوسا
 من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابس ولا يشرب ماء (او بمخاططة رطوبة) مائية (كما
 في الادمي واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى في المعدة
 بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تندى في الفم
 لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له
 عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الخططة الموضوعة في انضاج الدمايل ما لاتفعله المطبوخة
 منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كفيته بالمضغ * المرتبة (الثانية
 في الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كيلوسا (اذا اندفع كشيء الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة
 ومنها) اي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكشيف مختاطا بالطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا
 وهي عروق) ذقاق (صلبة ضيقة) تجاوبها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة)
 قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يشعب كل واحد من
 طرفه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوها تها بفوهات الماساريقا وشعب
 طرفه الاخر تصغر وتتضاءل وتندق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء
 من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لملكه (فيطبخ
 فيها) اي في الكبد انطبا خائنا ما ويصير كيوسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن
 بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اي ما كان من اجزائه لطيفاه نارية اي حرارة وبس

(تجاوز نضجه) ونميل الى الاحتراق (ولحفته بعلوها) اى ولحفة ما يجاوز نضجه بعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعل على هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة وليس (اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد برسب فيها) اى فى الاجزاء الغذائية (كالعكر وهى السوداء وفيها جوضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعل على حرارة معتدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد القلظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبقى بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ما قدم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى ما ثل الى الحلاوة فيكون حلو بالقياس الى المرتين (ومنه ما هو فح) اى فى لم ينطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضج (وكما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربيه حيثئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك) اعنى كونه غير طبيعى (اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) اى وللأخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنها) ههنا (ليانها) فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية *
المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق الثابت من جانبه المحذب المسمى بالاجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالبالب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك (يتم ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو)
* المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجذ اول ثم) منها (الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللبغية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات اللبغية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصواب الموافق للمباحث الشرقية ما قدمناه من ان الاخلاط فى الاستسقاء اللحمى بالاتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية *
تنبيهان *
الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح ان يصير جزءا من المغذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثقل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث الشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللرابعة المني ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني (يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) اى مثل ذلك الضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط *
تنبيه (الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة

الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يمد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يخرج الى غير
الاتصاف في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءاً من المغذى تشبيهاً بالفعل فقوله وقد يقال له
تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالغاء لكان اظهر ولم يشبهه على احد ان معانيه ثلاثة (والشهور)
فيما بين الاطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة
(الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فطها) فالانسب ان يقدم ذكرها
على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكافه انما اخرها لاخذ الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها)
اي يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة
فانها تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلاً (واذا ضعفّت المعدة لم يحصل) ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثّر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والتفخ ببطء
الاستمرار (وبالتشريح نشأته) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث الشرقية
من انا اذا اعطينا حيواناً غذاء رطباً كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقاً بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيواناً تناول عظماً اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقب
الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد واطواره (بحيث لا ينزل)
ولوشق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برقى لوجد الرحم منضمة
من جميع الجوانب منطبقاً الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه البيل فلولا يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه
لما كان الامر كذلك وايضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي
هي اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اي الجسم الجامع بين الرقة والثقيل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول
(لا ينزل و) رأينا (خلافه) اي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظيم الكبير الحجم
الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان) اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة
ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة
العضو في جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلط الثلاثة فيأخذ
كل عضو ما يلائمه ويدفع ما يتنافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلط التي تفسده
(و) ايضاً (يجده) ترك هذه الكناية اولى اي يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز متغلا
وكان في الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسأرا حشائه (تنزع) من موضعها وتحرك
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة
ما يعرض له في الزحير (وبدل عليه) ايضاً (التي من غير اختيار وما نراه) حيثئذ (في المعدة من الانتزاع
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها اامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سأرا الاستفراغات
البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى
الحكماء (بناء) اي مبنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والا جاز ان يستند الكل) اي
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اي ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلطنا صحتها قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات
والقوابل) اذ مع تعدد هـا يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكررة اتفاقاً (وانه) اي عدم تعدد الآلة

والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ ان لا يكون هناك الاقوة واحدة تجذب الطعام
 بأكلة وتمسكه باخرى ونهضهم بثلاثة وتدفع الفضل بأكلة رابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من التخلل
 وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى
 (ان ترى العضو قويا في احديها) اي احدى القوى (وضيفا في الاخرى) منها (فهمنا) امران
 (متغايران) قطعيا لا متناع اجتماع المتماثلين في ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك)
 الاختلاف في العضو (لضعف الأكلة واختلاف فيها) (لضعف وقوة في ذات القوة) (ثم) نقول
 في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما نعلم ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة)
 من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة
 (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على
 فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد)
 من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مطبوعة الوهم) اي في سجنه بان لا يقلب وهمه على عقله (علم)
 ذلك التأمل (بالضرورة انها) اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن
 ان تستند الى قوى بسيطة) او مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما ما يحدث)
 في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاضاع الملائمة (في الرحم
 وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء)
 على الرأى انصوب (وما راعى فيها) اي في تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم (ومصالح
 قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول (والافهام قد يبلغ المدون منها) اي من تلك الحكم
 والمصالح (كما علم) في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واطرافها
 (خمس آلاف وما لا يعلم) منها (اكثر) مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك التأمل ايضا
 (علما ضروريا لا يشوبه ريب ولا يحتمل النقص بوجه) من الوجوه (انها) اي تلك الافعال المذكورة
 (لا تصدر الا عن عليم) كامل علمه (خير) بواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة
 للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها (قدير) على كل ما تعلقت به مشيئة بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب)
 الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكآله منها قوله تعالى
 هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ابراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به
 على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل
 المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مر ت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جلية هي ان فيه
 (لمندوحة عن كثير من) امثال (هذه التحولات التي يكذب بها العقل الصريح ويأباه الذهن الصحيح
 ولا يقبلها طبع سليم ولا يد عن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
 رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب **تنبيهان** * آخران على امرين متفرعين على
 ثبوت القوى وتعدددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات
 الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف
 وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية
 ففعل الهاضمة حر كان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك
 وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتحرك الليف المورب
 الى هيئة الاشتغال فلا بد فيه ايضا من الحركة اينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة
 ولا شك ان البرودة ممتدة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها
 الى الحرارة التي تعاونها فاما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)

لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس
واما باضطراب الخلاء كما يجذب الماء في الزرافات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاختراجا
في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة)
لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت
مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليوسه
الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليوسه نافعة في ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقييضها باليوسه لتتمكن من التحريك
(ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليوسه تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي
لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت
الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليوسه اشد (والها ضمة لاحاجة لها الى اليس بل الى
الرطوبة) المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال
هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح
للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريج المعينة على الدفع وايضا تفظها وكلما كانت الريج
اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة
تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليوسه تخدم ماسوى
الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثاني) قد تضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء
فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجمله)
فقد تفعل (المعدة) تارة للاعداد ونهيته الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير
من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث الشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربعة توجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي
تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة
غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد
لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة
وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة
والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب
ان يحكم به في الفم واللسان والمرى والمعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجمله في جميع اعضاء الغذاء

* القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها *

التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي امامدركة وامحركية) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته
في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة
(النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) اى الحواس
(الخمس الاول البصر والحكماء فيه) اى في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث
قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولاً واحداً * الاول * وهو مذهب ارسطو * واتباعه
من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرقى بنوسط الهواء المشف) الذي
لا لون له فلا يستر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطبأ عليها في جزء منها) اى من
تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له
اصلاً (قاعدته سطح المرقى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه

المدكور دون خروج الشعاع (برى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذي هو امتداد سطح المرئي (كقرب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها (زاوية اصغر) كما نشهده الفطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) في المرئي (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعده بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجازان بتفاوت حال المرئي صغيرا وكبيرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جازان يظهر التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديدتي وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) ونمض عينيه (فانها تبقى صورتها في العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جداساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اي للبصر في ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدر كاتها (بان يخرج منها شيء ويتصل) بذلك الشيء (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لالانطباعه في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثاني ان الصورة) اي صورة الشمس او الروضة (انما تبقى في الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعاً (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدر كها دون باقي الحواس الظاهرة (احجى النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) في الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين (لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) في الصغير (والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (ان هذا) الذي اورده جالينوس (انما برد على من يرى) ويعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع في الجليدية كما توهمه التأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي (فلا برد عليه ذلك) الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفي المخلص ان التأخيرين لم يفهموا كلامه

فكروا على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والبصر معا
واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطن
الطاعين فهم ككار واة السيوف للشاعر الجيد * القول الثاني * انه يخرج من العين جسم شعاع
على هيئة مخروط (متخفي) رأسه يلي العين وقاعدته تلي البصر والادراك التام انما يحصل من الموضع
الذي هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على
وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي
اجسام دفاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى البصر فساويع عليه اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي
في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي
الى البصر ثم يهزك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئ وعرضه فيحصل الادراك به
واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا
كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرأى من الجوانب بل لان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصفاتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تحيل
ان صورته مرئية في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور
بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع اصكن الهواء الذي بينهما وبين
المرئ يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبني
على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (وبطله) اى المذهب الثاني (انه اذا كان هناك ربح)
حاصفة (او اضطراب في الهواء وجب ان تنشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابل له لان اتصال شعاعه به كما انه لما كانت
الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل
من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا (فتعلم ضرورة ان النور
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل
ان كان كله نورا لما امتد ولا حال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل
فلا جلي عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي
في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي
في المباحث الشرقية حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول اننا نعلم علمنا ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل
فيها صورة نصفه فاللذات الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وانى لا تعجب
من اشتهاها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية فتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة
حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او يطبع فيها صورة فليس يلزم
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليس على طرفي النقيض * تنبيه * سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف (المتوسط فيما بين الرأى والمرئ) كالهواء
(مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منطوقا) هذا انما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط للشعاعية التي على سطح المخروط كما مررت اليه اشارة

في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلط والرقعة فان فرض هناك تفاوت بان يكون مايلي الراى هو ماء ومايلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولوانعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فتري اصغروا ما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الاعلى سبيل التوهيم المحض والتخيل الصرف فمختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية في تفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافا لها انما يكون (بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح المصقول كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية بمعنى زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ح د سطح الماء و ح د هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة ف ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوى ا ب ح و د ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ح و ه ب د واما زاوية ا ب د فهي الواقعة بين

خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تتنفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحزان المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي البصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطاف عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مقروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح د ا (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية

الشجر على الشط متكساو) رؤية (العنب في الماء كالأجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنب كذلك فنلوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الآخرين كما مر ذلك في الرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر متكساو فنلوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولتشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و ع وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية

ه و ا كزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه و ا وانعكاسية ح د ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر

كأوتار الآلة الحدياء المسماة بجنتك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
 أطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتقادها الرؤية بخروج الأشعة
 على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فزاد منكسار رأسه
 ابعد من سطح الماء غار فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ك الى ط ومن والى ح والا
 كانت شعاعية هوا كانعكاسية طوب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية حوب الخارجية
 عن مثلث ردو فشعاعية هوا اصغر ايضا من هذه الخارجية ثم نقول زاوية ه ١٥ اكبر للعللة
 المذكورة من زاوية هوا المساوية لزاوية حوب وفكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
 من زاويتي ه ١٥ حوب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
 ك ك مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء
 واحد كما لا يخفى * **المشعر الثاني السمع** * اى القوة السامعة (والتما يحصل) الادراك السمعي كما سلف
 (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبية المغروشة في مؤخره التي فيها
 هواء محمقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة
 المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبية او بطل حسها بطل السمع * **المشعر الثالث الشم** * وهو
 قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ تحلمتى الندى وزعم بعضهم ان الريح تئادى اليه
 اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الريحه وتجزه ومخاططه للتوسط) من الهواء
 بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (بتكيف بتلك الكيفية) الاقرب
 فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخاططه شيء من اجزاء
 ذى الريحه) وايد ذلك بان ذا الريحه كلما كان ابعد كانت الريحه المدركة اضعف لان **كل جزء**
 من الهواء انما يفعل بالريحه من مجاوره ولا شك ان كيفة المتأثر اضعف من كيفة المؤثر (وهذا
 هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة وبدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه) مما كان
 (ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل المحصار الشم في الوجه الاول
 ولابنا في حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين
 (احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير
 يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لانسم ما ذكرتم
 (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذى الريحه
 (لقبول الرائحة) ادراكا وانصافا وذلك اما (لتأثيرها في الهواء) واعدادها اياه لا لتصاف بالريحه
 (او) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثاني التفاحة تدبل من كثرة الشم) فلولائه بتحلل شيء
 منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرة (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللبس) فانها يحللانها
 (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو
 باطل قطعا * **المشعر الرابع الذوق** * وهو قوة منبهة اى منتشرة من شيء اذا نشره (في العصب
 المغروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة
 بالمصبة (العذبة) اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للذوق) فيحتمل ان يكون
 توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة
 حينئذ في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون
 الاحساس بملاسة المحسوس غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
 من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة)
 اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصححة) فتدركها كما

هي (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به او بخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يحد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مر او من نعمة) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم كالسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (في القوة الذائقة) والاكلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالחס) والذي يعطيه الحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة الالامسة (عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تعمل) ولا تؤثر في غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لولم تكن النار حارة) في نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التي علم وجودها في محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لاستحقق الجواب) باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك **المشعر الخامس** **المس** وهو قوة مشبوبة في العصب المخاط لاكثر البدن سيما الجلد) فان العصب يخاطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجدد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها بمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس ثلثا تأنى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويج القلب فلا حس في شئ من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظيم) ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه ثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالجل وقديقال ان له حسا الان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا **تنبيهان** **الاول** منهم من قال ان القوة الالامسة اربع (متغايرة بالذوات) (الحاكمة بين الحار والبارد) (الحاكمة (بين الرطب واليابس) (الحاكمة (بين الصلب واللين) (الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت (قوة خامسة تحكم بين الثقل والخفيف ولا يبعد كون الالامسة الحاملة للقوة (واحدة) منع تعدد القوى الالامسة الحادة فيها فلا يلزم من سريان الالامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع الالامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملووسات (وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا) قوى (متعددة لتعدد الذوقات) كما يجعلون الالامسة متعددة لتعدد الملووسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا باننا انما اوجبت ان يكون الجسام على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملووسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها النوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني) من التنبيهين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوقى بلا ملاسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك استحالة الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها) اى في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على مامر فلا بد من التغير وكيف لا والذوق (بضاده) اى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما لا يم) من المنطعمات التي تستبق بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلام ليجتلب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها

وفساد به غلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد ونخالف ولما كان الاجتناب عن جميع النافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان ~~وهنا بحث~~ اي بحثان (تختتم بها هذا النوع) اي الاول من الاتواع الثلاثة (احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسه (وذلك) اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو (لفظ الآلة ورقتها) فاهو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها) في الاحساس (البصر اذ آلتها التور وهو اللطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت ملاءمات الذوات اشد ابلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كمقادير والاعداد والاضواء) والاشكال (والحركة والسكون والقرب والبعد والمماس فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة (وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشترنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماس بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قديدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبه الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة براها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسند الى الشط فتوهمه متحركا وقدم استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما بصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعات بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث الشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان اليباض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان اليباض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم

صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرتباً بالذات ومرتباً بالعرض فإذا قلنا اللون مرتب بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلامها مرتباً بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر وإذا قلنا المقدار مرتب بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً وأما كون الشخص اباً وعمراً فلا تعلق للاحساس به البتة والنصف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلاً لا يكشف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فانضح الفرق بين معني المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الأول أولى كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة

أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك (وهي أيضاً خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجواسيس لها (فقط لعلها النفس ثم قدرتها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في إدراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه الأول لولان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترسم فيها بأسرارها (لما أمكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً ولا سلباً مثل (أن نحكم بأن هذا الملوس هو هذا الملون) وليس هذا الملون (فإن القاضي) الحاكم بالنسبة (لإبدان يحضره الحصان) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فإن قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة إلى قوة أخرى (قلنا سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا القوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول فاقولك في أن حكمنا بأن زيداً إنسان أن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئيين هو المدرك للكل أي العقل) إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) أي وإن لم يكن مدركهما واحداً (بطل أصل الدليل) وهو أن الحاكم لابد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما اشترتم إليه أولاً لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده أجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في الآلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة تراها خطأ) مستقيماً (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (تراها كالدائرة وليست) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطأ ودائرة فهو) أي كونهما كذلك إنما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو) حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا يرتسم مهما) على الوجه المذكور (في قوة أخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاسهالة اتصافها بماله مقدار (فهى قوة جسمانية) باطنة ترسم فيها صور المحسوسات (ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لا يرتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن يتطبع في الباصرة صورة الجسم في حين وقبل أن تنحى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حين آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنهما صورة واحدة لشيء واحد متمد على الاستقامة أو الاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا سلم أن البصر يدرك الحركة

ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ما ينافي فيه لان الاعراض متممة نفعه
دون الصور * الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد
صورا محسوسة وبذلك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون
لذلك الصور والاصوات وجودا اذا لعدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب
ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والاراءا كل سليم الحس فهو في المدرك
وهو) اي ذلك المدرك (جسماني) لاعقل (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس
حسنا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الراي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا
(ولقا تل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكل والجزئي ايضا وامتناع
ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) الثاني للحس
المشترك (بوجهين) الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب (كما يرى في النوم في جزء
من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) انما الممتنع ان يرسم
عين الكبير في الصغير (كما مر) الثاني كما نعلم اننا لانشم (الروائح) ولا ندوق (الطعوم) ولا نسمع (الاصوات)
(ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعم اننا لا ندوق ولا نلص) ولا نقبل شيئا
مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
اي في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اي الدماغ (ليس آلة جرمية)
اي ليس جرمه آلة للاحاساس المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعلم) اذلا نزاع لتافيه * الثانية * من القوى
المدركة الباطنة (الخيال) وهو يحفظ الصور المرسمة في الحس المشترك (اذا غابت المحسوسات
عن الخواص الظاهرة فهو) كالخزانة له وبه يعرف من يرى (في زمان) ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه
القوة (وحفظها لصور المحسوسات الفاسدة) لا تمتنع معرفته (اي لا تمتنع ان يعرف من شئ) انه الذي
رؤي فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في
المرّة الثانية وما بعدها كما في المرّة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصدى من العدو ويختل
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجود ثلاثة * الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك
الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)
بديهية فلا بد ان يجمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثاني الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف
(دونها) اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز
ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغير بالاعتبار دون الذات
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مر تسمية (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مر تسمية (في الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعددها
(الى ملاحظة النفس وعددها) بان تكون الصور مر تسمية في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها * الثالثة * من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي
تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب)
فتهرب منه (والحبة) الجزئية (التي تدركها السمكة من امها) فتبذل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بان هذا الاصغر) هو (هذا الحلو) ويوجه عليه ان النسبة

التي بينهما وان كانت معنى جزئياً مدر كالقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدر كان بالحس المشترك والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية وللحس المشترك * الرابعة * منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) القوة (الوهمية كالحزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) في اثباتها (بما ذكرنا * ثم) الخامسة القوة (التخيلية وهي) القوة (التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتنصرف فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل) انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا تنصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) في مدر كانه بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة فان قبل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدر كاله اجيب بان القوى الباطنة كما لم ايا المتقابلة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تنصرف في مدر كاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدر كات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فنسخها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزاً عظيماً * ونختتم هذا النوع * الثاني (بالبحث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصد عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلطنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما يجوز نمو في مواضع اخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) اي مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة) (او بالخيال في مؤخره) لانه خزانتها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول (ومحل التخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التي في احد جانبيها (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر (فتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب الموعول عليها ان التخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا طرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولو لا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة * لالبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) اثبات (هذه القوى) وتعددتها (بعد) بناءه على (نفي القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشترنا اليه) في اثناء الكلام المنقول (فلنكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئي) في مثل قولنا زيد انسان (وبكل جزئي على انه غير الآخر) اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمر فلا بد من قوة تدرك الكلبيات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة (الثاني وجداني) بلا شبهة (اتي واحد

اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك العقولات فالمدرک لكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعین (فهو) ای النفس يتأويل الانسان (فاعل للجزيئات) من الافعال التديرية (ولابده فيه) ای في كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ رأى الكلئ نسبتة الى الكل فمن آحاد ذلك الكلئ (واحدة فلا يصلح) رأى الكلئ (لكونه مصدرا للبعث دون البعض) فالنفس مدركة للجزيئات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي (وللخصم) القسائل بان النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه) الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصرو) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبدنية فلا يلتفت اليه (الثاني آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا اما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بدله) ای لا دراكنا اياها (ان ترسم في المدرک) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لاوضع ولا حيز له) اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا رما) شخصا على مقدار مخصوص (تحتها بمر بعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) فاننا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجمع والآخر عن يساره (فلو كان محله) ای محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لم كونه) ای كون هذا المحل الذي هو النفس (منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام القداري (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيا من ذلك) الذي ذكره (لا ينفى كون الحواس آلات والنفس هي المدركة) فترسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس للاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرک ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذي لا ينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (في اثبات القوى المذكورة) اذ يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدرکات دون الآخر) وبذلك يثبت وجود القوى وتعدددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدرکه وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (بائعة) على الحركة (و) قوة (محرکه) مباشرة للتحريك (اما البائعة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما الجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب) بتشجيع العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد) مثلا (وترخيها) ای ترخي الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط) ای بسط اليد (وهذه القوة) المنبثة في العضلات (هي البدأ القريب للحركة والبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مباد أربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تصور الحركة) اولاً (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتربدها) ثالثاً (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها (فتمحصل) الحركة بتديد الاعصاب وارتخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته نامة فتتردد وتشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له

القسم الثالث

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الاجتماعية او السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومن اولتها للرأى والمشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي ان تفعل او تترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملي فهما ثان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جلية او خبيثة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعله او قبيح ينبغي ان يترك فتكون صفري القياس شخصية وكبراء كلية فيحصل منهما رأى في امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والمتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدادها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيها ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلية واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بذنية (هي الضحك) التابع للتعب الحاد في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والحبل والحياة واخوانها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

القسم الخامس

من الاقسام الخمسة التي ينطوى عليها الفصل الثانى من مفاصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لامزاج لها علم ان حر الشمس) وغيرها (بصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس يخصص الدخان كما تعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومتهما يكون جميع الانوار العلوية اما البخار فان قل ولا اشتد الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء المائية وقلها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فلن وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده يبرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبيرا (فهو الثلج وان كان) الجود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الحارقة للهواء بمصادمته فتسمى الزوايا عن جوانب القطرات المتجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزهريرية) فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد يتعقد سحابا مطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على هذه فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا يتعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم يتعقد سحابا مطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيل في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتدبه (اما بلا جود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتعقد السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف

البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخاط السحاب) بان ترتفع البخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينجبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعده (او عند هبوطه للتكاثف) اى لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اى خرق الدخان وتمريره للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة السخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائة وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والحلحلة المازجة عملا قرب من اجبه من الدهنية فصاير بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكنة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفيء سريعا وهو البرق وكثيفة لا ينطفيء حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في التخلخل ولا يخرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يخرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشبراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبدالله بن خفيف قدس سره فاذا ب قنديلا فيها ولم يخرق شئ منها وربما كان كشيئا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكي ان صيبا كان في صحراء فاصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارته (وانه اعنى الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ كاشمعة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان (الواصل الى الشمعة الفوقانية) وتتصل (النار التي وقعت في ذلك الدخان) بالشمعة السفلى فتشتعل بهذه النار (فما كان منه) اى من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ به النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كشيئا) لافى الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفيء) اياها وشهورا ويكون على صورة ذؤابة او ذنب او رخ او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اى كشيئا جدا (تعلق به النار تعلقا تاما) لا تعلقا تاما (فيحدث في الجوه علامات سوء او حرج) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحجرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فتبقى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا او قرنا) واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق) وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن ثلينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المسادة بالكليّة وما يقرب منها وسيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فأنحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او لا ينكسر) وحينئذ (يصعد وبعادم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في السخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصاكنه كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحدث بانه متحرك وهو هواء لانيه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر

مبادئ الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق (في الاغلب) (فقد يحدث) ايضا (بان يتخلل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظيم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطأوعه) ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيمتوج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئاً فشيئاً (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتتضغط) الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهو الزوايع) جمع زوابع وهى الرياح المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بكر د باد هذا وقد قيل بين الرياح والمطر تمناع وتعاون اما التمانع فلان الرياح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بخر يكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها بعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثف فيها المطر تقل فيها الرياح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصدده والرياح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الانهم جعلوا اصولها اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينهما نكباء (وايضاً) نقول (فقد يحدث في الجواجزاء) رطبة (رشيّة صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغير رقيق) لطيف (لا يحجب ما وراءه) عن الابصار (فيعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقاتها الى القمر فيرى) في تلك الاجزاء (ضوء دون شكله فان الصقيل) الذي ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جداً) بحيث لا ينقسم في الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشيّة هي ايا صفار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة) وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبهه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدى خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما تولد الهالة عند عدم الرياح فان عرفت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحبان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون الهلالية اعظم لانها اقرب البنا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جداً لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظاً فقوس في اجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من الاجزاء الرشيّة الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشيّة لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدرو كانت الشمس قريبة من الافق فاذا دبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جداً لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركباً من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب) اختلاف (اجزاء السحاب) في الوانها (و) بحسب الوان (ما وراءها) من الجبال (و) الوان (ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا من له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذي ذكرناه

من اسباب الهسالة وقوس قزح (لكنه) اى ما ذكرناه فيها (رأى الجمهور فذكرناه متسابعة لهم)
وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية
وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة
شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لا ينسب في ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب عنصرية نارية والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان
اصحاب البحار شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجوئندل على حدوث حوادث في الارض فلو لا انها
موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وابضا) نقول (فالبخار
المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى في باطن الارض (ماء
ويشفيها) فيخرج منها (ومنه العيون) السبالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد
كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وقاض الى وجه الارض
وجب ان ينحذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ابضا ماء ويفيض وهكذا
يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكة تحدث من ابخرة بلغت من
قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها
وهذا الكلام بنا في ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضى ان يعطى السيلان بكثرة
الابخرة المتقضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادن
حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البروان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون
السيالة الى الراكة واعلم ان المزج من الآبار والعيون الراكة سبب لنسوع الماء فيها لان ثقل الماء
الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا تزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا
في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى
الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار
تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وابضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلازلانها بحر كتيهما ومنه تتكون الزلازل)
واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضى الرخوة واذا
كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلتها (وقد يخرج البخار والدخان) المترجان امتزاجا
مقربا الى الدهنية (وقد صار انا لشدّة الحركة) المتقضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما
قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها
سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهداث فيسقط ما فوق الارض في تلك الوحدات وقليل
ما تنزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وابضا) نقول (فيحدث
في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد من اجا
فيصير دهنا) اى في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فبرى بالليل في ذلك الموضع
شعل مضئة غير محترقة احتراقا يعتدبه وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ما ذكرناه)
في الفصل الثانى او في المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه
الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) في موادها
بقتضى اختلاف الصور الحاله فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامر جنهما)
المختلفة (و) احالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واستدوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها

واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات (اي متوافقة بالحقيقة) (لتركبها من الجواهر الافراد وانها مماثلة لاختلاف فيها وانما بعرض الاختلاف الاجسام لاني ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتزمة منها الاجسام (والاعراض) التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الاجسام) ايضاً (كذلك) اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخله في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحسالة فيها

المرصد الثاني في هوارض الاجسام

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية * المقصد الاول * في ان الاجسام محدثة (وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال) انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقبسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها) واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة) كالفارابي وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الاحركات والاوزان المشخصة فانها حادثة) قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوزان المعينة التسابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضاً لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلاً (واما العنصريات فقديم بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف بالامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابداً (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المعنية (بحدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثلانوع النار حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضاً عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديم بذواتها محدثة بصفاتها) وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهو لاه قد اختلفوا في تلك الذوات فذهب من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو) فقال ثالبس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهب من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها) الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبر وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر

محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت الثنوية) من المجوس (التور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الخرناتيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد عشت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها (الحسية والعقلية) عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات (وتعدية العشق بالياء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والافهومتعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا) واجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واسرار لابنفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطالان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي (الخامس التوقف في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يزداد ويتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته كتب عني اتي ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

فنفقون لنا في حدوث الاجسام

بذواتها وصفاتها (مسالك) سنة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك * واما المقدمة الاولى فلوجهين * الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عرفناه ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما من الاعراض والاضطرار ان يقال لما سيجي في المقصد السادس من هذا المرصد (واذا لا توجد) الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن وجود آخر بالضرورة (وقدينا ان التمايز بين الاجسام انما هو) بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقدمر بيانهما) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقدينا * (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حين) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى يكون آخر (في ذلك الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافى المكان الاول ولا في المكان الثاني (لانا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعى انه لا يخلو عن الحركة او السكون لافى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلن اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها لا تنتقل من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقه بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات) لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن العينات باسمها (ولاشك ان شيا

من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد المتعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى في الازل فاهيتها حادثة بجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبقة بعدم ازلى قبيح جمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (في الازل وحيث فلا يوجد في الازل حركة) اصلا (والاجامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع التقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الاوينقطع فيه شئ من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضى فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقديذكرهنا) لبيان حدوث الحركة (وجوده اخر ما لها الى ما ذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات في الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تنهايتها وما له اما الى الوجه الثانى وهوان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهيين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه منصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد في جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوها عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والازم قدم الحادث او خلوها عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجود حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) في مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لا بداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والوجود في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تنهايتها وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تنهايتها في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعاً (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل سوا لاجوابا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضاييف) وقد عرفت فيها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبقة ونجعلها ابا ما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزءا اخبارا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تنهاى (مسبق) اى موصوف بالسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبق بحسب الفرض) اذ المفروض لا تنهاى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف

بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به
وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالآخر المذكور فيكون عدد المسبوق)
اي المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اي السابقة (بواحد وانه محال لانهما متضايضان)
حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء ~~كل~~ واحد)
من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كاب واحده ابناء الا ان
يعتبر التغير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق
فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل
اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة
الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوفا
بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودي) اي موجود (قديم يمتنع زواله)
ومن ثم قبل القدم بنا في العدم (لانه) اي القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه (وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سألني) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب)
الذي استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان
لم يتوقف تأثيره) اي تأثير الموجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده
(لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وامتناع اللازم يستلزم انتفاء اللازم
فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والالكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويصود الكلام فيه) وفي صدوره
عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط
دفعا للتسلسل) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المشهي اليه (عدم الواجب
هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحر كاتنها واجبة) عندهم (وفي الضعفيات وحر كاتها
جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتركيبها من
الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما يصح على الآخر وما ذلك
الاجتزاج عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اي من البسيط (ما يصح
على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما عكسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البساط
فيصح على بساطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة
للبساط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبديل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان
تبديل اوضاع البساط التي فيها يستلزم تبديل اوضاعها (و) نعم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن
للقادر المختار) الذي خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها
المسالك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسالك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون
واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متغيرا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق باخر) اي يكون آخر
(لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا)
اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر (لزم القسم الثاني) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا

لم يوجد له كون غير مسبوق بأخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والازم خلوه الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلوه الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالي فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالطبيق وطريقة التضاييف وغيرها) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث نزول بوجوداتها مع كونها ازيله (فان الكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لا شك في انه وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح انصافه بشئ منهما في الازل (ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو) اي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر المتحد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انفساس له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل * المسلك الثالث للامام الرازي (ذكره في المحصل ونسبه الامدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة) وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات (التي كانت فيه باقية ههنا) بحالها (سوى قليل منها كالانحني) وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعدما قررناه في المسلكين السابقين خيرا) فلا نشغل به حذف المؤنة * المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب (امامنا الجواهر الفردة او الهيولى والصورة) (وكثير) اي ونشاركه في ماهيته امور متعددة (وسياقي) في الالهيات (ان الواجب الوجود) (واحد) لا شريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجود فله موجد ولا يصور) الابدان (الاعن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و قد نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات) اي صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذا الوجهان) اي الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام) وصفاتهما (ويحتاج في تعميمهما الى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه * المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهد من حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض) الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولاشئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات) من ان القديم لا يكون محلا للحوادث * احتجاج الخصم على القدم (بشبه اربع الاولى) وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اي لزم التسلسل في المواد (وانها) اي المادة (لا تتخلو عن الصورة) الجسمية والتوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركيب الجسم من المادة والصورة) ان سئلنا ذلك (لان لم كون المادة قديمة فانه) اي كونها قديمة (يثبت بوجود اختلاف الاستعداد) (المقرب الى وجود الحوادث كما سلف) (وانه فرع الايجاب بالذات وسنطه) باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولان سلم) ايضا (انها لا تتخلو عن الصورة وقدم ضعف دليله)

الشبهة الثانية * وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو) السابق (الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اي لان سلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) يتحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع التقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعني التقدم بالذات لا بالامر زائد عليها فلا محذور حيث * الشبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اي تأثيره فيه وابتجاده اياه (قديمة) ويلزم منه قدم العالم بآثاره (انه لو كانت) فاعلية (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اي وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيع بلا مرجع) لان اختصاص حدوث الفاعلية حيثئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كافي) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وابتجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الابتجاد ان كان حاصله لازلا كان الابتجاد حاصله فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فلزم الترجيع بلا مرجع واذا كان الابتجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الابتجاد حاصله في الازل كان بعضه حادثا قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يتحقق هذا الحادث الى ابتجاده لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ابتجاده حاصله في الازل فلزم قدم الحادث او لا يكون حاصله فبعضه حادث بالضرورة فلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومي) اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيع بلا مرجع والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما (لا يقال انه) اي الحادث اليومي (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق باخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يدفع النقض) لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضاً فنقول) اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبق باخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم (فان قيل ذلك) اي تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور في مادة) بترتيب استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ماهي مستعدة له (وما سوى العالم) اي ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المتعاقبة في حدوث العالم عليها (قلنا لان سلم ذلك) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المساديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اي الى تصور هو شرط

(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبتا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى فى ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريفى الهارب من السبع وقد سعى العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى اوشى آخر حادث فيلزم التسلسل ويحاجب اما بجواز ترتيب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا ينهيه واما بجواز حدوث تعلقاتها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امر اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى منزل الاوهام فى امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لاول لها والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى امكان الذاتى وانه برفع الامان عن البداهيات) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى فى العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان الوجود العالم فى الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انابعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يلبق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والالزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود وزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازالة الصحة صحة ازالة كنى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازالى لما ذكرتم وليس ازيلته ممكنة لاستحالة ازالة مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازيليا وامكن ازيلته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحثية فضلا عن ان يكون امكانه ازيليا * المقصد الثانى * فى صحة فناء العالم بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالقدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الايات الدالة عليه (لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية متمتع فناءها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه بتجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * المقصد الثالث * الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آتافانا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البدهة قال الامدى نحن نعم بالضرورة العقلية ما ان شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورقنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال ليس ذلك) اى جز من باب قائلها ضرورة (الالبقاؤها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذا لعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها

امر واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لا نقول (لانسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الالبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يكن ان يقال لموت حي او حياة ميت لان محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (السخن والتبرد والتسود والتهيض) ونظائرهما اى لم يكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الاعراض) اى في امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام في الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الامدى وذلك لانه بنى على اصله وهوان الجوهر مر كبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانادرك الاختلاف في بعض الجوهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاءها ضروريا) اوليا (الزعم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرقتهم) فقالوا بتعدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتخصيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة بعدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية * المقصد الرابع * الجوهر يتمتع عليها التداخل اى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يقعان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مصاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذا انها بالضرورة) البديهي (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان يفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) بدهته (بابه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه يجوز والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله * المقصد الخامس * وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري) ايضا كالاول (وقال بعض الأئمة في اثباته لو جاز ذلك لم يكن) لنا (الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يتيق فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة

(تصور المطلوب في الذهن) تصوريا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من
المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ^{نذنه} هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حين واحد
(ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد) (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف
بين المتكلمين) فنع الفاضل من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين
على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوز الاستاذ ابو اسحاق (وهو)
ببحث (لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق اللفاظ (ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين
على ما يشاء) من المعاني اذ لا حجر في ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالتأريفة
والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظي مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا
موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذي هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة
الفنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول ^{المقصد السادس} الجسم هل يخلو عن العرض
وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما
في الجسم (وجوز بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها في الازل (وهي بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتهما وجوزها) اى خلوا الجسم عن العرض (الصاحبة) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه
خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقي (تفصيل فالنصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان
والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعة (فمنهم من بقاء على ان الاجسام
متجانسة) عندهم لتركيبتها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض
(بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنهما) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام
المنصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له
بالاستقلال ضرورة) انما الوجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال
انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا
(وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلو (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم
في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركيب
الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من احيى عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع
خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا)
الاحتجاج (لا نعيم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان
الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا عن البغدادية حيث جوزوا الخلو
عن الاكوان وعلى الصاحبة حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض
و) قياس (ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعنى ان بعضهم حاول التعميم
في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس
عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت
الاشاعة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل
او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الاطران ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلو
قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا ضعيف من التمسك بالحركة
والسكون لانه ثبت بعضا من المطلوب بخلافها (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول) يلزم
من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث

الجوهر وانه ينفي الاختيار* والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر
 (و) امتناع وجود (العلم دون الحياة) امتناع وجود (العلم بالنظر فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون
 انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث
 الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الالتزام فهو
 عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالتزام الثالث لا ينجح على من يسند النظر والعلم المستفاد
 منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالنظر فيه عند انتفاء
 الآفات المانعة منه* الوجه (الثاني ما من معلوم الا يمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علمه والمعلومات
 اي المفهومات التي يمكن ان تتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات
 والمتنوعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناهية) لاستحالة
 وجود ما لا يتناهي (فان اتنى) والظاهر ان يقال فقد اتنى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب)
 على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم متنف عنه ضد له فيلزم) حينئذ
 (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما
 عرفت (والجواب ان المتنى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهي من المعلومات (وانه) اي ذلك
 التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الالتزام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يروج كل معلوم
 الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لانفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل نجوز
 ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لصفة موجودة (واجاب الاستاذ
 ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لامتناع (ان) اي بان (ضد العلوم
 المتنفية) التي لا تتناهي (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ
 على اصله (امتناع اجتماع عِلين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالترمه وزعم ان لكل
 علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال
 (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود
 ما لا يتناهي مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلوها من العلوم التي لا تتناهي ان
 يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا
 اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهي بدلا
 كما يمتنع وجوده معا) ولكنه لم يثبت واجب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية
 على سبيل البدل وليس يستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه
 قطعيا (واجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتفاء ما اتنى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهي
 (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنفية ولا استحالة في مثل ذلك
 (كما لموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
 ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة* الوجه (الثالث الهواء) وكذا (الماء خال عن اللون)
 المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة
 كما مررت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ولكنه (لا يدرك لضعفه او لثبوت
 ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه* تنبيه منهم)
 اي من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد
 التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدارعة للدار (وقيل للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس
 اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين يمكن
 ولا قاطع في شيء منهما* المقصد السابع الابعاد* الموجودة (متناهية) من جميع الجهات

(سواء كانت) تلك الابعاد (في ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تنتهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه) * الاول لو وجد بعد غير متناه (ولو من جهة واحدة) قلنا ان نرض (من مبدأ معين) خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى في جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاجراخ وذلك اعنى حصول المسامته بتلك الحركة معلوم (ضرورية والمسامته) المذكورة (حادثه) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهي) اى مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لا يتصور الاعليها (فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامته وانه محال اذ ما من نقطة نرض) على الخط الذى فرض غير متناه (او المسامته مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لا تنهى الخط (قبل المسامته معها) وذلك (لان المسامته) مع اية نقطة نرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامته فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بان نرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا لغير المتناهي ثم نرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) انقديين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكما كانت الزاوية اصغر كانت المسامته مع النقطة فوقانية) يعنى اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامته لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامته معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامته لزوال الموازاة حينئذ قطعاً وتلك المسامته مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط المسامته وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامته انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامته مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

تلخيصه

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لا يمكن الفرض) اى المفروض (المذكور) واللازم باطل لانه مستلزم اما لا متناح المسامته او لوجود نقطة هي اول نقط المسامته (اذمع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامته وهو احد الامرين او لا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامته وهو الامر الآخر) (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالة واستلزام وجودها تنهى ما لا يتناهي ايضا واما امتناع المسامته فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامته لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماء برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون

البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لامن البعد الذي لايتناهي او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعم ببدئية العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لايتناهي الابعاد فلو كان لايتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لايسيطر ولاهر ك فلاتتصور لزوم محال ولما لم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده (وانعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بدئية (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الامكان) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجهد عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) ايضا (لانهم لزوم نقطة هي اول نقط المسامنة لعين ما ذكرتم في بطلان التالى) اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لايتناهي نقطة هي اول نقط المسامنة لان المسامنة انما تكون بزواية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطهما لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامنة مع ما فوقها قبلها (والجواب) عن هذا (اننا بينا لزوم ذلك بان المسامنة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالتقطة التى حدثت المسامنة معها في ذلك الاول هي اول نقطتها (ودليل امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتعا كيف ولودل على ذلك لما تم الاقضية الاستثنائية التى استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه اشار بقوله (والاجاء في كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى) وقد يجاب ايضا باننا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامنة فاما ان يوجد اول نقط المسامنة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو اننا لانعلم ان المسامنة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامنة الحاصلة بأكملها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامنة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة الاولى بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلاتكون المسامنة الحادثة فيه مسبقة بمسامنة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامنة في الوهم بيسانه ان نقول لامسامنة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامنة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الاثبات المفروضة فيه غير متناهية اى لاتنفذ عند حد فكذا المسامات التوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلاتعين نقطة اول يقف الوهم عندها وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد ان يتعين لها ولساقتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامنة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامنة الخط للنقطة آنية واما المسامنة المذكورة اعنى مسامنة الخط للخط فلاتتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامنة الا وهى مسبقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلاتعين فيه نقطة غير مسبقة ويمكن ان يقال نحن

ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة اذ لا بد
هناك من مسامنة غير مسبقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامنتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو محال فتلك المسامنة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان نجعل
تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه
(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته
على عدم تناسي الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو
محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامنة مع النقطة التي
فوقه) خارج العالم (قبل المسامنة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقطة لا تنتهي وبعد
غير متناه يفرض فيه تلك النقطة (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامنة مع نقطة لا وجود
لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملاما فكيف يتصور
ملاقاة نقطة معدومة فيه (والوهم البحث) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم
مما ذكره فقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناسي الابعاد الموجودة
في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامنة
والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (زيادة تقرير)
وتحقيق (له) اى للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان
الى الموازاة فلا بد في الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي
نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناسيها على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر
ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه
ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر
فيلزم تناسيها وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهي ومسامنا اولا
فظهر ان براهين المسامنة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * الوجه (الثالث) اننا نفرض
من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متساوى الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما
ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولترك
ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحثية المفسرة له لكان الكلام اخصروا ظهر ومحصوله ان يكون
الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا
(بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمنع ان لا يكون له
نهائية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلي مع
زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البرل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص
هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها
في السلي الذي اوردته في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل
على بطلان عدم تناسي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن
جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز
اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي
الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلي على الاطلاق وقد خصه المصنف تلخيصا
شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر
الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص
كما اذا انعكس الحال بينهما (فلانفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالغما ما بلغ) وذلك

لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلاً وكان الانفراج
 حينئذ ذراعاً فاذا امتدا عشرين ذراعاً كان الانفراج ذراعين قطعاً واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة
 اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعنى
 العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا
 الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبنا) الى الساقان (الى غير
 النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبة الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب
 الى غير النهاية (كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الاول (الى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال
 ذهبا لهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
 (هذا خلف) لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة وبسبب ذلك بين المتناهي
 وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضاً لانا نقول فيلزم
 انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين * الوجه (الخامس انانقسم) جسماً على هيئة الدائرة وليكن (ترسا
 بستة اقسام) متساوية بان نقسم اولا بحيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
 المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (بحيط بكل قسم)
 منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها
 وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام (ثم نرد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر
 ما لا يتناهي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضاً (لانه
 ضعف المتناهي) الذى هو واحد الاقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى
 بالترسي (كالتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمى لان كل قسم من الستة كمثل متساوى
 الاضلاع) لانه اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما
 بخط كان ذلك الخط مساوياً لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة
 اذا المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة
 من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث
 متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك
 البرهان الا ان ههنا تصوير او مزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على
 قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطاً ستة على ان تكون جميع
 الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء يفرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها
 الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فيكشف
 مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافاً تاماً وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس
 كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع
 الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطاً و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه
 خطاً آخر) الى غير النهاية ايضاً (ثم نطبق الخطين فالتا قصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة
 (او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة فى بطلان التسلسل ومرة
 فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع) ان نفرض خطاً غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
 نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هي اما المنتصف اولا
 فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل
 منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر
 ونمضى) فى اتمام الدلائل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة

الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتباهي مطلقا فواحد على امتناعه في جهتين او اكثر
 (احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه * الاول) ان (ما وراء العالم متميز فان ما يلي بمينه) اي يمين
 العالم (غير ما يلي يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي
 القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضافه واذن)
 موجودو (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) في ما وراء العالم
 بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهي) محض لاعتباره به اصلا * (الثاني انه) اي ما وراء
 العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجودو (كم والجواب ان
 التقدر) الذي صورتموه (وهي) باطل لا يلتفت اليه قطعا * (الثالث) انما لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان
 امكنه مديده في ما وراءه فتمه فضاء) موجود لاستحالة مديده في العدم الصريف (متقدر اذ ما يسع) منه
 (اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه) مديده فيه (فتمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين
 فتمه بعد) اما مجردا وماديا (والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مديده فيه فتمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك
 لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مديده فيه * الرابع) الجسم ماهية كلية فيمكن لها
 افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان
 لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهي الا انها (لا تقتضي الوجود) اي وجود شيء من الجزئيات (ولا
 التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التناهي) فيها بل يجوز ان يكون الكلي متمنع الوجود فلا يوجد شيء
 من افراده او متمنع التعدد فلا تعدد افراده او متمنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير
 متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم متمنع للدلة السابقة
 * المقصد الثامن * يجوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان ادمور المتماثلة تشارك
 في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
 مثلهم و (قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول
 لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدود) كان (المحدد في جهة منه فتكون الجهة
 قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لايه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان
 تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا لم لا يجوز ان يكون
 ههنا جهات غير هاتين الجهتين تحدد لابهذا المحدود) بل بمحدد آخر فيحوز وقوع هذا في جهة
 منها (فان حصر الجهات) المتحددة (في هاتين لم يعم عليه دليل * الثاني) لو وجد عالم آخر لكان بينهما
 خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور
 الملافة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلا قيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا
 لان ملافة الكرة للكرة لا تكون الا مع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول
 (لا نسلم ذلك لجواز ان يملأهما) اي يملأ ما بينهما (مالا) ولو اردنا ذلك مستند للضعف تبرعا قلنا قد يكونان
 اي العالمان (تدويرين) مركزين (في ثخن كرة) عظيمة يساوي ثخنهما قطرهما او يزيد عليهما
 (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفاء من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدود بما فيها) من الافلاك
 والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فانهم قالوا تدوير المريج اعظم من يمثل الشمس بما فيها) من الافلاك
 الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن ابن لكم انه
 ليس في جوف تدوير المريج عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) في الحقيقة (او مخالفة له) فيها * (الثالث)
 لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياء طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان
 طبيعيتان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة)
 اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الاثثار والصفات كما شراك ناريهما

في الإحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتيهما (وإن سلمنا) التماثل أيضا (فلم يجوز أن يكون وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الخبرين (غير طبيعي) ولا نسلم أن القسر لا يكون دائما

المرصد الثالث في (مباحث النفس)

الجردة واحكامها * شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة
 الأول * في النوس الفلكية وهي مجردة (عن المادة وتوابعها) لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدوري (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع توجه اليه التحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهية ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجهها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غاية انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان توجه بان التحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني (ان عديم الميل الطبيعي لا يهرك) قسرا (وهما لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تحليل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا امتنع دوامها) اي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اي ازلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لافي الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتقطع (فهى) اي ارادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سياتى في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة) لاحصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آئين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمنا) اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لانسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصرفى الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمنا) لكن لانسلم ان الخيل لا ينظم (على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا) ولم لا يجوز ان يكون تخيله (اي تخيل الفلك) (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمرزلا وابدا بتعاقب افراجه غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متباعدة فان قيل القوى

الجسمانية كأمـر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تنسأ هي قلنا قد مر ايضاً ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سئلنا) لكن لانسلم ان محل التعقل مجرد و) ماسياً من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان الافلاك نفوساً مجردة وانها احياء ناطقة في الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة اليها (قوى جسمانية هي) بتخيلا نهـا (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك) اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالتخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة ونسب نفوساً منطبعة (الثاني ليس للافلاك حس) من الخواص الظاهرة (ولاشهوة ولاغضب لان الاحتياج اليها لطلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لا متاع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذ لانسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه يجوز ان يكون خلقها لكونها كالألجسم ولانسلم ايضاً انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي المخلص ان كلام ابن سينا اضطرب في الخواص الباطنة فثبت نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالخواص الظاهرة لان التخيال لحفظ صور المحسوسات والنوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد النفع ويرد على هذا الاستدلال انا لانسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لا معطل في الوجود في المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة (اي ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولاجساما) بل هي لامكانية لا تقبل اشارة حسية (واما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون ذا خلة فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولاً كانت او نفوساً (احبوا) اي الثبتون لتجريد هـا (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذي لاجزائه بالفعل (فكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اي معنى ما من المعاني (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذلك) اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البساط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولاً ولكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطاً فذاك وان كان مركباً كان له بساط كل منها واحد بالفعل (واما الثاني) وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً) اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعاً (لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه) اي انقسام الحال الذي هو العلم (بنافي البساطة) في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقاً لمعلومه (اجب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري انصف به العالم لا امر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اي فالتفكير حينئذ محل (الصورة البسيط) الذي

تعلقته لالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) بصورة البسيط (بسيطة) الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نقي الجزء الذى لا يجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرها فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذى وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض كالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدد غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال في المنقسم (منقسم بالقوة كالجسم لا بالفعل) وانه لا ينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مقاصد متحققة فليس فيه انقسام فعلى ولا منافات بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغيرتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) في مباحثه من ان اجزائه وجودات او عد مات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من النوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والنوع المذكورة في الوجه الاول الذى هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اما الاول فظاهرا) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا في ذى وضع ولا شك ان (الحال في ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لئلا له ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لا نسلم ان عاقل الكلى محل له لا يتناهى على الوجود الذهنى وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا (وبرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن الشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركها (جسما او جسما نيا) لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال (بديهة) (والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما يتخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولو لا ذلك لما جاز قيا مهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد (الخامس) منها ان تبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضه (لعقل محله دائما ولم يعقله دائما والتالى باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصل دائما) يعنى ان الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمر دائما (والاحتجاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المتضادين) لان الصورتين متماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبا لوجدان اذ ما من جسم فينسا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء

البدن (الاولى تارة ونفعل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) يمنع ما ذكر في بيانها (الجواز ان لا يكون في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بمحصول الصورة ممنوع عندنا (سئل ان كان لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين والتمثيل ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سئل انما ثلثهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكرين لجرد النفس الناطقة (التي بشير اليها كل احد بقوله انا) وهي كثيرة **ا** لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى الجردات) يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود الجردات الممكنة فتكون جوهرها فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتخلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم اليه ويفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احديهما في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيف السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق النفوخ فيه (واعلم ان شيا من ذلك) الذي روينا (لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصلح للتعميل) عليه **المقصد الثالث** في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قدم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم يحدث معه لقوله تعالى بعد تعدد اطوار البدن ثم انشأه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالني عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب) اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم (من ذلك) حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتيقن اومان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احيى ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة (متمايزة اولافان كانت متمايزة فتمايزها) وتعيينها (اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها) او بلوازمها (فكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا محصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكسفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد مطل يقابله والاعراض المكتشفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التماسخ) اي انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيدة هي بعينها نفس عمر وفيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللدونة والالم) وسائر الصفات وانه

باطل بالضرورة (وان لم يبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد هدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثات (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثات كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته (الثاني لو لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثات يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طرانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدان (الثالث يلزم عدم تناسلها) والاصواب عدم تناسلها (وذلك لانها اذا كانت حادثات كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضا منها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تناسلها فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لاستحالة في تناسلها هي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتيب) الطبيعي او الوضعي (كأمر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مرتبة فيجوز لاتناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناد الى المبدأ القديم الواجب (من شرط حادث) فقله (دفعنا للدور والتسلسل) لتعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلهذا يلزم تخلف العلول عن علته التامة (فحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد به ابطال التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن يتعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدث الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها) كذا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجدان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احد هما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر وان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اي وحدث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعداد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اي فساد هواه (او جايحة) اي حادثات مستأصلة كالطوفان (او قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به (وليس شئ منها) والاظهر منها ما اي من هذين الطريقتين الآخرين (يصح للتحويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذي ابطال به التناسخ (اعتراضات

تعرّفها ان كان مأمهدا لك من الاسول على ذكر منك فلا نعيد ها حذرا من الاطناب (مثل ان يقال
 لانسلم ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير
 ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم ان شرط حدوث النفس
 هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس
 انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
 فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه باننا لانسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز
 امر عديم فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا
 ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساد الى غير ذلك
 مما لا يخفى على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ يتعلق النفس بالبدن (ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادي سبب
 مع بقاء المتعلق بمحاله كتعلق الجسم بكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة
 الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غابة القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض
 والصور المادية بمحالتها لما عرفت من انها منجردة بذاتها غنية عما نحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين
 كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو (تعلق العاشق بالمشوق) عشقا
 جليلا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تم له مع طول الصحبة
 ولا تتركه مفارقه وذلك (لتوقف كمالها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقها خالية
 عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
 ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا
 كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت
 الآلة لا تطلعت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
 توصلت منها الى الادراكات الكمية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها
 العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق
 في القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما يتعلق من البدن (اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من
 بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيجفزه
 بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد
 الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا
 التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيد) اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري)
 الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي
 فصلنا ها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته
 مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول في اثباته ﴾ قال الحكماء
 اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث (قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين
 الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلوم الاول من حيث انه مجرد
 يتقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى
 قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل
 (بوجهين ﴾ الاول الله تعالى واحد) حقيق لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء
 الاواحد ويمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر او لازم تعدد المصادر في المرتبة

الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا) ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لما بعده) ويجب ذلك فيمصدر اولا (فتعين ان يكون الصادر الاول (هو العقل * تلخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لا تنفاه القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجد الكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين) فى مرتبة واحدة (ولاجسما آخر اذا الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالجبرية) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو) افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال (لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها تمتد فى الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موحدة للآخر (ولا عرضا لتأخره عنه) فى الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجادها مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لا يجوز ان يكون) الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولاهم تتعلق به سلناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبوسطه الجزء الآخر (كما مر) فى الاعتراض على الوجه الاول * المقصد الثانى * فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباستبار وجوده) يصدر (عقل وباستبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس وباستبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها * الاعتراض)

ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون ينسبها مصدر الامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جداً (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفاسدة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا ينبغي) على القطن النصف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي المخلص انهم خطبوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول ما جزء عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * المقصد الثالث * في احكام العقول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة * الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذلك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بما هيته والالكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكما لا نها اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائماً (وما ليس حاصلها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتحدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها ما قلة لذواتها اذ العقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقاً والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكلبيات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذاتها فانه بعقل الكلبيات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزوعة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فاهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجردة (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التي (للغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارناً للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقاً) اى سواء كان المجرد

موجودا في العقل او في الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة)
المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد
(للعقل) التي هي اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (في العقل)
لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية
الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنته) للماهية الكلية (المجردة)
التي للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية
الكلية (له) اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجى
(وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذا هو عاقل لكل ما يغيره) من الكليات
(بالفعل وهو المطلوب) وحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغيره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع
غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان
مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له
كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لان سلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى)
تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانهما
غير معقولة لنا فمن ابن الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صبروته معقولا لاحتياج الى عمل
يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافي
بين التعقلات (لا يعم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله) كما اشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) اى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التي
لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل)
حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان العلم تعلق خاص
بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم
من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقا قوله والالكان
مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان)
اى مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع
فان حصول الشئيين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (يخالف لحصول احدهما) اى
احد الشئيين كالمجرد (في الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل الحال الآخر والثاني
مقارنة الحال لمحله فابن احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير
مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط
الشيء بنفسه لا يقال قد يلزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا
مشروطة بكون المجرد في العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه
المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره

من المقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فأت شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا لو كان هو) اي المجرد (قابلا للتعقل) اي لكونه عاقلا وهو ممنوع (لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعاً (لانا منعه) اي بمنع اتحادهما (الجواز ان يكون) التعقل (امراً مغايراً) للمقارنة (مشروطاً بهما) وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لا تعقل الجزئيات) من حيث هي جزئية (لانهما تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) اي الجزئيات (تتغير) فالعالم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه سترفه في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسألة العلم) فان علمه تعالى محيط بهما من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته اوصفاته الحقيقية **خاتمة** لمباحث العقول (في الجن والشياطين) فانها ابداً من الجواهر القابلة عن حواسنا (وهي عند المليون اجسام تشكل باي شكل شاءت) وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافعها الضيقة نفوز الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملاك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساماً (لطيفة اولاً وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر) هي (على الافعال الشاقة وتلاشي بادي قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى ولو جاوزنا اجساماً كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة) محضه (والجواب ان لطيفها بمعنى الشفافية) اي عدم اللون (فلا يلزم احد الامر بن الجواز ان يقوى الشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة ولا يتفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجمله فان اردتم باللطافة الشفافية فختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) منصرفة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني (فختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها باي شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر (الآثر ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وتري بعضهم يغفل الحديد ويكسر الحجر ويصد رمنه ما لا يمكن ان يستند الى غلظ القوام وتري الحيوانات مختلفة في القوة اختلافاً ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كافي الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس العرضية) فان النفس ان كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية (وهي مختلفة فيها الملائكة الارضية) اليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمون المسترقون في انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلاً لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة للخبرة) من المفارقة عن الابدان (تعلق بالخبرة) من المقارنة لها نوعاً من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مرصداً) لاختصة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة **المسلك**

الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد منهما) اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده والامكان مع الحدوث شرطاً لوسطاً (فهذه وجوه اربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا احب الاقلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى التحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهته العقل فان من رأى بناء رفيعاً حادثاً جزم بان له بانيها وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة وبحاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد انصف بالوجود بعد عدم فهو قابل لهما فيكون ممكناً وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانه مر كب) من الجواهر الفردة ان كان جسماً (وكثير) ان كان جسماً او جوهرًا فرداً والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى النفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة طرفة ثم مضغة ثم لحماً وما اذ لا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورهما عن مؤثر لاشعور لانهما افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء المذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى مجالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المتوسطة به (وهو ان الاجسام متمثلة) متفقة الحقيقة لترتكبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بسميه باطل لما مر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاول باطلان والثالث هو المطلوب * المسلك الثانى * للحكماء وهو ان (في الواقع) (موجوداً) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجباً فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكناً احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى * المسلك الثالث * لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو انه لا شك فى وجود ممكن كالربكات فان استند الى الواجب ابتداءً او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) التسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجودة ترجع وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محجوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضاً (جزءه) اى بعض

اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلولم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحيث (فيلزم ان يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امر اذا خلا فيه (فان هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بانتهائى) لان ما لا ينشأ له ليس له كل ولا مجموع ولا جلة بل ذلك انما يتصور في المنتهى وتنشأه الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فانتهى به) اى اثبات الواجب بما يدل على تنهاى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) اى بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المنتهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجالية شاملة لجميع آحاده انما المتع ان يتصور كل واحد مما لا ينتهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعله ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس بمهية اجتماعية) الابهت الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهية الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لان نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفترقا اليه) فيكون كل واحد من تلك الا امور متقدم ما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل) وخده (فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعله (قلنا) ذلك (منوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفا علية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والواقع بعض اجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف القدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (متنوع بالركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لازم في مركب في اجزائه ترتب زمانى) كما اسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالحشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقص (انا فائدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقص) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونستند بالركب من الواجب والممكن فلا يجدكم اخراجه بقيد الا مكان قلنا هذا المنع من دفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمتنع) انما المتع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه

التأثير على العلة التامة على اننا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه (ان علة) اي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علة اولي منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح الرجوع هذا خلف ولك ان تمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعنده وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه

المسلك الرابع وهو مما وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لا تنحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة (الى موجود) لكونه ممكنا مري كبا من ممكنات (مستقل) في الوجود بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجود لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اي بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتعا بالنظر الى وجوده) اي وجود ذلك الموجود المستقل (اذما لا يمتنع جميع انحاء عدمه لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علة لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه عدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد بعدم بعد هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالوجود المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشيء (الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اي عدم اي واحد منها (كان ذلك عدم) ممتعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع (لانفسه ولادخاله فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبيا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالاف فيطل نقيض المطلوب فنظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علة كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اي ممكن وحينئذ (يلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتعا بالذات) وهو ظاهر لانه واحده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان) ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده

بوجوبه الذاتي واما يمكن مسبق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاستزبه **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء **وتحريره** ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره لان مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الوجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء أصلاً لان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجود ولا إيجاد واذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها **وقد ذكر ههنا** أي في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما تريدان ما نعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليزم نفي القدر المشترك وحلها اجابها هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين اوفي دليلهما ان امكن) ولا استبعاد في **القدح** ان القدح في دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها **الاولى** لو كان الواجب موجودا لكان وجوده امانفس ماهيته اوزائدا عليها) اذ لا مجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كما امر والمساهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كاسلف (والجواب وجوده نفسه وتمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان) اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخيص او وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لما هيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم **الثانية**) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والالزم قدم الحادث البومي او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله **الثالثة**) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما علما بالجزئيات اولا والاول باطل والالزم التغير فيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلاً يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعالم لا بد فيه من ان يطابق معاومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لاننا لم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتنعة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لافي صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب (كإسباتي) واقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك (التطويل (تجرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما تبين لك به من الضابطه والامثلة (ان توقر من امثاله الاباعر) جمع بعير **خاتمة** **للمقصد الاول** لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازل ابدى ولا حاجة الى جعله مسألة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازل ابدى فلا حاجة الى جعله مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه

آخر فقالوا مثلاً لو لم يكن ازيلاً لكان محدثاً محتاجاً الى محدث آخر وتسلسل ولولم يكن باقياً دائماً لكان
عنده بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعله وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع
كونه بالفاعل واما بطرياق ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فانه فاع الضد به اولى من انعدامه
بالضد واما بزوال شرط وهو متنع لان المحدث لا يكون شرطاً للقديم وان فرض له شرط قديم
نقلنا الكلام اليه وزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طرياق العدم على الصانع والمصنوع
صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخرى (عليه) اي على كون
الصانع ازيلاً ابدياً (قبل اثبات ذلك) اي قبل اثبات كونه واجباً (وعنه) اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كناية على ما شرنا
اليه **المقصد الثاني** في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة
بينه وبينها لذاته الخصوصية لا امر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري
فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزّه عن المثل) المشارك في تمام الماهية
(والند) الذي هو المثل المساوي (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات (في الذاتية والحقيقة) وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم
النام والقدرة التامة) اي الواجبية والحياة والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابني الجبائي
(و) اما (عند ابني هاشم) فانه (بمناز) عما عدها من الذوات (بخالفة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة
تسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المسألة المنفية ههنا هي المشاركة
في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذکور في الموقف الثاني
الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعة اجيب بان الوجود عند منبثق الاحوال
مشارك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالوجودية المميزة هو الموجودية المقيدة
بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق
انه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفة بالتميز ضرورة الاثنية) فان المتشاركين
في تمام الماهية لابد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمازجه هو بينهما ويتعددا (و) لاشك ان (ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو يناق في الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا
على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا
ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومودر القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فحقن بجرمه اي بالذات
(مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا
فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
(والجواب ان المشترك مفهوم الذات) اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اي مفهوم
الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة للحقائق على ما كقولهم الى
ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول وما كقولنا الى عكس ذلك
وهو ممكن (وهذا الغلط منشأ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) اعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن
ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها فن ان ثبت التماثل
والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة اعني اشتباه العارض بالمعروض
(منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) اي لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت
ذا قلب شبحان) اي يقظان غيور على حرمة التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقد رت)

على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك
اذ يجزم به وتزداد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود)
لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امر واحد
مشتركا مجزوما به (والنزاع) انما وقع (فيه) لافى مفهوم عارض لحقيقته (ومنهم اقولهم الوجود زائد
اذ نعقل الوجود دون الماهية) كافي الواجب مثلا (وبالعكس) اى نعقل الماهية دون الوجود
كافى المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (فلنا فيه ما تقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته
(ومنهم الوحدية عدمية والاتسلسل قلنا) اللزوم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة)
عدميا لا وجوديا اذ حيث يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لانهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل
(فما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية
كما مررت اليه الاشارة في مباحث الوحدة (ومنهم الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم
ومن القدرة) ومن الصفات الاخرى (واحد) هو عين الذات ولاشبهة في استحالة (قلنا يكون
ما صدقا) اى ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحد) اما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل
منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها * تنبيه *
نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد
سلبى وهو عدم عر وضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)
وفي هذه العبارة نوع قصور والاطهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد
سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على
ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم
عر وضه لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) اما
على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امر انحطاطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالة (واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى في الصفات اللازمة قال المصنف
(ولم يتحقق عندي هذا الثقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود
خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية اوليس بزائد * المقصد الثالث * فى ان وجوده
نفس ماهية (كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء (اوزائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين
(وانهم مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة

المرصد الثانى فى تنزيهه *

وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة * المقصد الاول * انه تعالى ليس فى جهة) من الجهات
(ولا فى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة فوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم
(فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها) وهو ان يكون بحيث
يشار اليه انه ههنا وهناك قال (وهو تماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يسط من تحته اطيال الرجل الجديد) تحت الركاب الثقيل (و) قالوا
(انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كفضه كهمس واحد الهجيمى
ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه فى الدنيا والاخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير تماس له فقيل)
بعده عنه (بمسافة مشاهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه فى الجهة (ككون
الاجسام فى الجهة) والمنسازة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى
متوقف على ورود الشرع به (لنا) فى اثبات هذا المطلوب (وجوه * الاول لو كان) الرب تعالى (فى مكان)

اوجهة (لزم قدم المكان) اوجهة (وقد برهنا ان لا قدیم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق)
 من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن
 عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان
 في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز)
 في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوي (نسبته) اي نسبة ذات الواجب
 (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيها بلا مرجح) ان لم يكن هناك
 مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه
 الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (واما الثاني) وهو ان يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم
 تداخل التحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (واته) اي تداخل التحيزين مطلقا (مخال
 بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقا ذرات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا)
 الرابع لو كان متحيزا لكان (جوهر) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهر (فاما
 ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يهزأ وهو احقر
 الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقدمر انه) اي التركيب
 (ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال)
 في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزئه) منه (علم وقدره) وحياة مغايرة لما قام
 بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
 بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد
 علماء قادرين احياء) كيلا ينقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا
 لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفى
 المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لساير التحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم
 الاجسام او حدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل
 الاجسام) بل على تماثل التحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لساير الاجسام في التحيز ولا بد من
 ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشتراك
 والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة
 (الاول ضرورة العقل) اي بدیهته (نحزم بان كل موجود فهو متحيزا واحال فيه) فيكون مخصصا بجهة
 ومكان اما اصالته او تبعها (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (واته غير
 مقبول) فيما ليس محسوس (وربما يستعان في تصوره) اي تصور موجود لا حيز له اصلا (بالانسان
 الكلي) المشترك بين افراد (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان
 متحيزا او حلا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاضاع
 فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين
 والالم يكن علمنا بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين
 ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه
 من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية
 مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل
 وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج
 مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف في الثاني كل موجودين
 فاما ان يتصلا او يتفصلا فهو) اي الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم متحيزا وان كان منفصلا

عنه فكذلك والجواب منع المحصر وهو من الطراز الاول (اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان
 احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها) (الثالث انه اما داخل العالم
 او خارج العالم او لادخله ولا خارجه والثالث خروج عن العقول) وعما تقتضيه بديهية العقل (والاولان
 فيهما المطلوب) وهو انه متخير وفي جهة (والجواب انه لادخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم
 دون العقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتخير بالذات
 والقائم بغيره هو المتخير تبعاً وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متخييراً بذاته والجواب منع
 التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل بقومه وليس يلزم من هذا كونه متخييراً بذاته والقائم
 بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متخييراً تبعاً (وقد يقال في تقريره) اى تقرير الوجه
 الرابع (اجعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (المتخير تبعاً) فيكون هو متخييراً
 اصالة وبحساب بان القيام هو الاختصاص الناعت كإمر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة
 بالجسم من الآيات والاحاديث بحوقله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا
 فان استكبروا فالذين عند ربك يصعد الكلم الطيب تعرج السالكين والروح اليه هل ينظرون
 الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام . انتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب
 قوسين او ادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة
 جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء
 اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها وثنية (فالسؤال والتقرير) المذكوران (بشعران
 بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية) الدالة على نفي المكان والجهة
 كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجالا ولا يفوض تفصيله
 الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن اجد الاستواء معلوم والكيفية
 مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله
 (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والندبة بمعنى الاصطفاء والاكرام
 كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره . واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم
 عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اى حكمه او سلطانه او ملك) من ملائكته (موكل بالعباد)
 للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه
 بالطاعات فيه واتيانه في ظلال اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقب قوسين
 تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان
 وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلاوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال
 باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الابدية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية
 وحل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات
 التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها
 المقصد الثاني * في انه تعالى ليس بجسم (وهو مذهب اهل الحق) (وذهب بعض الجهال الى انه جسم)
 ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم
 اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (وما أخذها
 التوقيف ولا توقيف) ههنا (والجسمه) قالوا هو جسم حقيقة فقيلا (مركب (من لحم ودم كقائل
 ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نوريتلا) كالسيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم
 اى من الجسمه (من) يبالغ (ويقول انه على صورة انسان فقيلا شاب امر دجعد قطط) اى شديد
 الجمودة (وقيل) هو (شيخ اشعث الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه

لو كان جسما لكان متغيرا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول (وايضاً يلزم تركه وحدوثه)
 لان كل جسم كذلك (وايضاً فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان
 او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى
 الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اي احتياج ذاته في الانصاف بذلك البعض الى غيره (وايضاً
 فيكون متساوياً) على تقدير كونه جسماً (فيخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص
 (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
 (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الانصاف بذلك الشكل والمقدار (وجتنبهم ما تقدم) من ان كل
 موجود فهو اما متغير او حال في التغير كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول
 هو الجسم وايضاً كل قائم بنفسه جسم وايضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب
 الجواب المقصد الثالث) انه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا اما الجوهر (فتقول انه مسلوب عنه تعالى
 اما عند التكلم فلانه المتغير) بالذات (وقد ابطلناه) واما عند الحكيم فلانه ماهية اذ وجدت في الاعيان
 كانت لافي موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ما هيته ووجود الواجب نفس ماهيته (فلا
 يكون جوهرًا عندهم ايضاً) واما العرض فلا احتياج له في وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن
 عن جميع ماعده **المقصد الرابع** انه تعالى ليس في زمان (اي ليس وجوده وجوداً زمانياً ومعنى
 كون الوجود زمانياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا
 في مكان) هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا تعرف فيه للعقلاء خلافاً (وان كان مذهب المجتعة يجر
 اليه كما يجر الى الجهة والمكان) اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات
 (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعيين التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر
 بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان
 فلا تغير فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
 واما انه زمانى او آنى اى واقع في احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد
 يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فإى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه) على
 ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى)
 كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجداً اياه (ليس
 تقدماً زمانياً) واللازم كونه تعالى واقعاً في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا
 كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضاً (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين)
 والا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن
 ان يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس
 زمانياً (يدست العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلية)
 الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحاً وحازم ذلك لانه اذا لم يكن زمانياً لا يحسب ذاته ولا يحسب صفاته
 كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض
 الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن
 من انه لو كان قديماً لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعاً قبل الازل (وههنا اسرار
 اخرا لا يوح بها ثقة بظنك) منها اذا قلنا كان الله موجوداً في الازل وسيكون موجوداً في الابد
 وهو موجود الآن لم يزد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا ان يقارن معها من غير ان يتعلق بها
 كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضاً زمانية ومنها انه اذا لم يكن
 زمانياً لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك

إذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم (إى فى الموقف الثاني) وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (أنه تعالى لا يجوز أن يحل فى غيره) وذلك (لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفى الوجوب) الذاتى (وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) إذ لا بد فى الحلول من حاجة يستحيل أن يعرض للغير بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير (والاحتياج إليه) إى إلى المحل (لذاته) فإن الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وأيضا) إذا حل فى شئ (فإن المحل أن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل (والا) إى وإن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحق الأشياء) لحلوله فيه (وأيضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول) فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركيبها من الجواهر الأفراد المتماثلة (وإنما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقعة والنواة وأنه ضرر روى البطلان والخصم معترف به وربما ينجح عليه بأن معنى حلوله فى الغير كون تحيزه نجا تحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفى جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه) لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى) فأنها قائمة بذاته ولا تحيز هناك **ثانيه** كما لا تحل ذاته فى غيره لأنحل صفته فى غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام) **ثالث** وأعلم أن المخالف فى هذين الأصلين (بمعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول) (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله أشار إلى ما يبنى بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالسميح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه كل ذلك إما ببدنه) إى بدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة (واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك) وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والاتحاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما) كما سعى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا (من امتناع الاتحاد والحلول) (والسابع) باطل (لما سبقنا ان لا مؤثر) فى الوجود (الاله) وهذا كلام اجمالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته ان يشير هناك إلى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد ان تمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال **الطائفة الثانية** (الثانية النصيرية والاسحقاقية من) غلاة (الشيعة) قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر فى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابى (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين) واولى الخلق بذلك اشرف فهم واكملهم وهو العزة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العزة (ولم يحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة **الطائفة الثالثة** بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشتر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا عمير اذنى تمميز **المقصد السادس** في أنه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا) إى قبل الشروع فى الاحتياج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والايجاب) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم) واما ما لا وجود له ونجدد ويقال له منجدد ولا يقال له

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الابو الحسين) من المعتزلة
 (فانه قال يجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في ابتكار الافكار وقال الامام
 الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والبصرية
 والمريضة والكأهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات)
 اي النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه
 (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل انصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمنع تجدد ها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث
 ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذي
 ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) اي الامور الموجودة بعد عدمها (فخعه الجمهور)
 من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (فأتم به) اي يجوز
 ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لامطلقا
 (بل كل حادث يحتاج) الباري تعالى (اليه في اليجاد) اي في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث
 (فقيل هو الارادة وقيل هو قوله) (كن) فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة
 القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على
 (انه) اي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحداثا (فرقا
 بينهما * لنا) في اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لوجاز قيل الحادث) بذاته (لجاز ازلا واللازم باطل
 اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من امتناع الذاتي الى الامكان الذاتي)
 فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتعة
 القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
 بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا
 لم تعرض له (وايضاف تكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات
 فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحيث فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية
 القابلية لازمة للذات فذلك والافهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين
 حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية
 (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي) اي ازلية القابلية (تقتضي جواز انصاف الذات به) اي
 بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الاجواز الانصاف به) اي بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية
 نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا
 خلف * الثاني) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فجاوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجابا
 فلا يكون شي من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره)
 ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم)
 مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس
 بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اي صحة ازلية وجود
 الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكن الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية
 على ما مر تحقيقه (فاين احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذلوزم) وصح (لزم) مثله
 (في وجود العالم وايجادها) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده
 قطعاً فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلوزم من القابلية الازلية امكن ازلية الحادث للزم
 من القابلية الازلية امكن ازلية العالم (لايهال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكن

ازلية المفعول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازالة المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازالة كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازالة المفعول لافي الفاعلية الحاصلة بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بان يقال (لم لا يجوز ان يكون معه صفات كل متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاءها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يتمتع بقاءه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاءه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير متناهية فكان فقده) اي فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصور يرينا فيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو انك ان اردت بتأثيره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة (اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غير ممنوع) ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لوقام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يتبنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثالث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا ثبتتم الدليل الثاني) كواندفع عنه حديث تلاحق الصفات (اخرج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم بسمع بصير ولا تصور) هذه الامور (الابوجود المخاطب والسموع والبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددتها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) لا يام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا لا لما لم بعد ما لم يكن و) صار (عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا) التغير في الاضافات (فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالخلق لانفسها) قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه (اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى) وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثين لافي محل لكن المريدة والكراهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والبصرية تحدث بحدوث السموع والبصر و ابو الحسن يثبت علوما متجددة والا شعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم (القائم بذاته) او انتهاؤه وهم اعدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المية والقبلية) المتجددين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم

في تحرير محل النزاع) فراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكذا امر ادي الحسين والجبائية
هو ان تعلق العلم والريدية والكارهية بتحدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تحدد الاحوال في ذاته كانهت
عليه (والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام) بالعبية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات
لا وجود لها * تنبيه * على ضابط ينفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية
محضة كالاسود والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة و) اضافية
محضة كالعبية والقبلية (وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في)
القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا) اما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه)
نفسه (ويجوز في تعلقه * المقصد السابع * اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر او الباطن (كالطعم واللون والرائحة والام) مطلقا (وكذا
اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المتا في الوجود الذاتي (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها القلا سفة
قالوا اللذة ادراك الملائم فن ادرك كما لا في ذاته التذبه وذلك ضروري) بشهده به الوجدان (ثم ان
كأله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك
قالوا اجل متهيج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لانفس ان اللذة نفس الادراك كما امر واذا كان
سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكتفي) لوجود السبب (دون وجود القابل
وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لا دراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة
كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

* المرصد الثالث في توحيد تعالى *

افرده عن سائر التزبهات اهتماما بشانه (وهو مقصد واحد وهو انه يتمتع بوجود الهين اما الحكماء
فقالوا يتمتع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد
واجبان وقد تقدم ان الوجود نفس الماهية لتميازا بتعين لامتناع الاثنية) مع التشارك في تمام
الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اي
تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما
واجبا والمقدر خلافه (وهو) اي هذا الوجه (مبنى على ان الوجود وجودي) اذ حينئذ يكون نفس
الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع
كون الوجود على تقدير ثبوته نفس الماهية) لا منع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب
حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني)
من الوجهين (الوجود) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو مقتضى التعين) الذي ينضم اليه
(فيتمتع التعدد) حينئذ في الواجب (اما الاول) وهوان الوجود هو مقتضى التعين (فاذلولاه فاما ان
يستلزم) ويقضى (التعين الوجود فيلزم تأخره) اي تأخر الوجود عن التعين ضرورة تأخر المعلول
عن علته (ويلزم الدور) لان الوجود الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه
علاه (ولا يستلزم) ولا يقتضي شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجود بلا تعين وانه محال)
اذ يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجود فلا يكون) ذلك التعين الموجود
(واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجود (وهو ايضا بناء على كون الوجود ثبوتيا) ليتحقق كونه
نفس الماهية (واما الثاني) وهوان الوجود اذا كان هو مقتضى التعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية
المقتضية لتعينها يخصص نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يتمتع

وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد آلهان قادران (على الكمال
 (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذا مقتضى القدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب
 والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبنيهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور
 المعين اما بهما وانه باطل لما يتبين امتناع مقدورين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)
 فلو تعدد الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدورين قادرين
 واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده
 او يمنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
 محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما
 لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول
 مراد الآخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا
 فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كترك جسيم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع
 احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثاني) وهو ان يمنع
 ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل
 من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر
 وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقد مر انه يمكن اثبات
 الوحدة بالادلة الثقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة
 الاثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات
 الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
 او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية (فانهم
 قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل)
 على حدة فالناووية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر
 لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى التعارف فانهم قالوا
 النور حي عالم قادر سميع بصير والجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو امر من
 ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا
 كثيرا (اللهم الان يراد بالخير من يقب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبغي عنه
 ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه
 (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بل لازم (ثم بعد) هذا المنع والتزل عنه (يقال لهم الخيران قدر
 على دفع شر الشرير ولم يفعلوه فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح
 آلهة فلا يوجد آلهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر انقاسا)

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون اخرى (ذهب
 الاشاعرة) ومن يأتى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو
 عالم يعلم قادر بقدره مرید بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بصير بصرحى بحياة (وذهب
 الفلاسفة والشيعية الى نفيها) اى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر
 بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق
 شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة)
 مسئلة من مباحثها (احيح الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء)

من الاشاعة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا)
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم
فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد من اثبوت اصله فكذا شرطه في غاب عنا وقس على
ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في الرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والحصم)
اي القائس كما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعتز (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان
القدرة في الشاهد لا يتصور فيها اليجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا
كيف (وقد منع ثبوتها) اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرهما (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين
هو (العالمية والقادرية والمريدية) لاما هي مشتقة منها فيضحل القياس بالكلية * الوجه (الثاني لو كان
مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله
الواجب) او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات (بمثابة حل الشيء على نفسه واللازم باطل) لان حل
هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا يحل للجزئية قطعا
تعيّن الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الزيادة هذا المفهوم) اعني مفهوم العالم
والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم
على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو تصورا) اي مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتيهما
وامكن حل احدهما) اي الوصف على الذات (دون) حل (الآخر) اي الذات عليها (حصل المطلوب)
وهو زيادة الوصف على الذات (وان كان في ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتيهما * الوجه
(الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة
فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي
الصفات التي ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النقط الاول) اي الوجه السابق عليه
(والابراد هو الابراد) يعني انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لاعلى تغاير
حقيقتيهما ومغايرتهما لهما والمنازع فيه هو الثاني دون الاول فثبنا هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن ان يصدق به
كما في سائر القضايا الخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافيّة في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا
فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
* احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة * على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع
الممكنات اليه وقابلها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسل بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة) والشيعية (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفرو به كفرت
النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات)
قدماء (الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة

الاحوال (ليست امر اوراء قيام العلم به فبحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة)
والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم
عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معطلة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجودها ان كان
امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعني
صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بينما اذ نحن نجوزه واتم لا يجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية
(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع انصافها
بالوجوب الذاتي (الثالث صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا
لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكمالها
بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاتها لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به
(غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولاحتى نفهمه (ثم يتناولونه) لما ادعينا ولمنعه
ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا انصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبا
هو الثانى لا الاول **اكن** يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محدوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب
نقصان لجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعات ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مشكلة **المقصد الثانى** في قدرته وفيه بحثان **الاول** في انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا
القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعمائهم انه الكمال التام واما
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجلود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلنا
الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى واثار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا
بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احدا لامور الاربعة اماننى الحادث) بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر (الموجب التام) (وبطلان) هذه (اللوازم)
كلها (دليل بطلان المزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (امان لا يوجد
حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند) ذلك الحادث الموجود
(الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا متنهيا
اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا
(وان انتهى فلا بد) هناك (من قديم بوجوب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل)
في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة
تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول
بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع
بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن المزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل
برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت)
في اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا

ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف
 على شرط حادث) كـ (لا يلزم) الخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا
 على شرط آخر حادث (و) حيثئذ (تسلسل) اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجمعة
 وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين
 الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لذلك لجاز ان يصدر عن الباري على
 تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادة المتخلفة
 فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة
 لانهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة
 حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته
 وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لانهاية له بذاته ثم الاستدلال المذكور
 بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان المصادر عنه بلا شرط
 او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع الخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (ان يبين
 في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبق باخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة
 دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقيضا لوجود الحادث اليومي على
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
 حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الوساطة بين
 عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم
 وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجوز هذا الاستناد
 فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف
 فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا واقائل ان يقول ذلك البرهان البدعي لا يتم ايضا الا بالطريق
 الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لا تنهاى لم يلزم الامر الرابع
 اعني الخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على
 الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنهاى وليس يلزم على شئ من هذين
 تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام
 في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد احاطتك
 بما تقدم) من الباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث
 ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص
 بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي
احجج الحكماء على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله
 (الاول) لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة)
 منه (باحد الضدين) المقدورين له كتحصيل الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من
 الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى
 الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حيثئذ ان
 يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضاً يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حيثئذ مستجمع للشرائط
 التأثير لان الوجهب اذلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر الفاسد
 حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لالذاتها فيحتاج) لتعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك
 المرجح لا يجب الفعل والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)

في المرحجات (والجواب) تختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بامر خارج وليس
 يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقدحى
 العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد
 مقدوريه) على الآخر (بلامرجح) وداع (ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح)
 المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر
 قادر (بلامرجح) اي بلا داعية غير الترجيح بلامرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم
 من صحته صحته) اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بدية العقل شاهدة بامتناع الثاني
 بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم
 ترى جماعهم وزونه (وربما) يختار ان تعلقها لالذاتها (بقال الفعل مع الداعي اول بالوقوع ولا ينتهي
 الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بمامر
 من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (فولكم) ثانيا (يلزم
 قدم الاثر قلنا بمنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شأ لذاته اقتضاه دائما اذا انسته
 الى الازمنة سواء واما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز ان تعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت)
 الذي اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق
 بين القادر المختار والعللة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده
 وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
 (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان
 من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود
 ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده
 في صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد
 في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الوجوب والمختار
 قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
 قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به
 لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بد لامن الترتيب وبالعكس)
 واما الموجب فانه يمتنع تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام
 المرحجات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والاكلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب
 الفعل والا يمكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلامرجح واذا وجب الفعل فلا فرق
 بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سرية التغير لكنهم قالوا ذلك
 التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته
 يمنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته
 وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق * فان قيل * هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها
 الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلق باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور
 لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيًا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا
 (قلنا لانسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده
 مستند الى وجودها (وان سلمنا) اي كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ
 لم يفعل لان شاء فعل العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه
 لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولي مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء

ان لا يفضل لم يفعل لان استثناء عدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون
 عدم العالم اذ لا يفرض على اثبات القدرة كما هي (عندنا) اعني ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة
 بها (الاول القدرة) القائمة بذاتها تعالى (قديمه والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاتها تعالى وقد مر بطلانه
 وكانت ايضا (واقعة) اي صادرة عن الذات (بالقدرة لظاهر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند
 الى الموجب القديم الا بتسلسل العلوات وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل)
 لان القدرة الاخرى صادرة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم
 تسلسل القدر الى ما لا ينتهي وهو ايضا محال (الثاني انها صفة واحدة و الا لاستندت) تلك القدر
 المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالاجباب وكلاهما باطل اما الاول
 فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع
 الاعداد سواء قل بس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن
 الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) فلا يلزم الترجيح بلامر جمع كاذب اليه ابوسهل الصعلوكي وهو
 باطل لان وجود ما لا ينتهي محال مطلقا وقد بين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم
 الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مضمون ان الواحد
 الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها
 لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالاجباب فاذا صدرت عنه القدرة
 الواحدة بالاجباب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث
 قدرته تعالى غير متناهية) اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من
 خواص الكم ولا كمه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فانه) اي
 معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها
 بغيره) اي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقها متناهية بالفعل) دائما (غير
 متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفرعية (مطرده في الصفات كلها فلا تكررهما) يعني ان
 كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية
 ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك
 لكن تعلقها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا اقص واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة
 فلا حاجة الى التكرار **وتنبيه** القدرة صفة زائدة على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه
 عام (وقد ينجح المعترلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
 والحكم المشترك يجب تعليله بالعللة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى قدرة
 لم تصلح لخلق الاجسام) لان علته عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل
 المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علاموه نارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا
 الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
 في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة)
 تكون تلك الصفة علته لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على
 عدم الوجود) اي عدم وجدان تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد
 مختلفة) اختلافا ظاهرا (في الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اي مثل احدي القدر التي في الشاهد
 (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كظليتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها
 لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها
 لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر **في البحث الثاني** في ان قدرته تعالى نعم سائر الممكنات (اي

جميعها (والدليل عليه ان مقتضى القدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح
 للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحلان المقدورية (ونسبة الذات الى
 جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على
 ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز فيه) (اصلا
 ولا تخصيص) قطعاً فلا ينصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً
 للمعتزلة) من ان المعدوم (لامادله ولا صورة خلافاً للحكماء والامم يمنع اختصاص البعض بمقدورته)
 تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات
 الثابتة المتبررة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحديث ممكن دون
 آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضاً من تجانس
 الاجسام لتزكيها من الجوهر المفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض
 لارادة الفاعل المختار انمع تخالفها جازان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر
 منها (واعلم ان المخالفين في هذا الاصل) اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق)
 متعدده كما سبقت علىك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقي
 فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحتنا)
 من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه*
 الفرقة (الثانية المجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هي المدرجات
 امر) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدمها
 (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (في البروج واورضاعها بعضها الى البعض الى السفليات
 واطهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يجدد فيها من الحر والبرد والا اعتدال
 بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليذ
 بالسعادة والحوسه (والجواب ان الدوران لا يغيث العلية سيما اذا تحق الخلف) كما في توأمين
 احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما
 من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق
 فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا يؤثر
 في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدهم لانكم
 (قد ادعيت ان الافلاك بسيطة فاجزأوها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة
 اوتيرة اوتنارية و) جعل درجة (اخرى باردة او مظلمة اوليلة الاتحكما بحثاً) وكذا الحال في جعل
 بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر في جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالا
 الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكيمات محضة (ثم زدد ونقول الفلك
 ان كان بسيطاً فقد بطل الاحكام) التي تزعمونها (لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ منبأه ان الفلك بسيط
 فركانه بسيطة) متشابهة في انفسها (والحرركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات
 مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حرركات
 مختلفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية على الهياك المتخيلة لهم
 والافلاوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف ثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك
 وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطسايع
 (والعبارة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الشابتة)
 من السيارات (وبعدها) عنها (ومنا مشتها وعددها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع

الكواكب السيارة بجر كائنها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار خبر مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المتغيرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخلفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب نزول عن المسا منة بالحركة البطيئة فلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزءه) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يرتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة) الثنوية ومنهم المجوس فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشروا لان خير اشريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالي) فانه تعالى خالق الخيرات والشور كاهما (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير) مع كونه خالقاهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشرغالبا في فعله كما يقال فلان شريراي ذلك مقتضى تحيرته) اي طبيسته (والغالب على هجيره) اي دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد (وان سلم) فيح الفعل باقياس اليه (فما يسه عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينافي القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) ابو القاسم البجلي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طساعة (مشتبهة على مصلحة) (او معصية) (مشتبهة على مفسدة) (او سفه) (خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما حاول الكل محال منه تعالى) (والجواب انها) اي ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها) وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات) فبحاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل بمن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا بمن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد ليل التماثل وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع التقيضان او لا وقوعهما فيرفع التقيضان او وقوع احد هما فلا قدرة للاخر) على مراده والمقدر خلافة (لا يقال نعم مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتساو مان فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقدينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساو بهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك بنا في الالوهية دون العبدية * المقصد الثالث * في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما انتفاء شردمة) من قدماء الفلاسفه (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله

تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتل على حكم ومصالح متكررة (وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول) اغنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الافاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى ويبنى عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موفقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قبل المتقن ان اردت به الموافقة للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع) ان فعله تعالى متقن (اذلاشى من مفردات العالم ومركباته الاو بشتل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (ويمكن تصويره على وجه اكل) مما هو عليه (اوالموافق للمصلحة) من بعض الوجوه فلا يدل على العلم (اذما من اثر الاويمكن ان ينفع به منفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء (او امر ائلا فينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول ايضا (انه) اى دلائك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من) المثلث (و) المربع (والخمس (ولا يقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما يقع (بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الخذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تسج تلك البيوت) وتجهل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالة على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم) (والجواب عن الثانى انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فلا ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما **المسلك الثانى** انه تعالى قادر لما وكل قادر فهو عالم (لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الامع العلم) لا يقال (كون كل قادر عالما ممنوع اذ) قد يصدر عن الثائم والغافل (مع كونهما قادرين عند المعبرة وكثير من الاشاعة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة) (لانا نقول لانسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين **الثانى** انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداها اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (لشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى ذاته) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة بوجوب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته (ويرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه) (يرد على) المسلك (الثانى) انا لانسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يتم عليه برهان اذ غابته عنهم يعنون بالتعقل ذلك (المعنى الذى عرفوه به) (ولكن من اين لهم ان الخلة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لا بدله من دلائل سلمناه)

اى سلنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغير) بين الحاضر وما حضر هو عنده
 فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
 عندها غير غائبة عنها (سلنا) عدم اشتراط التغير (لكن لان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلول
 والالزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
 هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء) الذي هو علة
 (وعلم انه علة له) اى للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة
 وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم بدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته
 الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلن قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم
 (تنبه) مسلكا المتكلمين بفيد ان العلم بالجزئيات (كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات)
 كالكليات) صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له (فيكون عالما بهما معا) واما مسلكا الحكماء
 فلا يوجبان الاعلم كلياً لان ما علم بما هيته (المجردة كما استفيد من الاول) (او) علم (بطلته) كما استفيد
 من الثاني (يعلم) علما (كليا فان العلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما في المسالك الاول (او مع كونها
 معللة بكذا) كما في المسالك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) ايضا (وتقييد الكلي بالكلي)
 مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام
 بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط
 وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
 فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات
 معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص
 القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
 بموانع تمنع اطرافها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية * **البحث الثاني** * ان علمه تعالى يعم المفهومات
 كلها الممكنة والواجبة والمنفعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات
 والمنعآت) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى
 للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان
 عالما بكلها (والمخالف في هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم
 نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متقارنين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء
 الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات
 نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم
 فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما
 ممكنات كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت
 بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لان العلم ان الشيء
 لا ينسب الى ذاته نسبة عليية) فان التغير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك
 (واحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب في انفسنا بوجه
 من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تنكرفيه اصلا
 فلو كان عالما بذاته لزم تحقيق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها
 نسبة فلا يتجه التقض به (لانا نقول اخذنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد
 حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون
 العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والفروض خلافة فان قلت من اين ثبت التغير

الاعتباري الصحيح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التباين يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئا اصلا والاعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقدينا امتناعه) في مذهب الفرق الاولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والالزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اي بانه عالم وذلك مما لا يخفاء فيه (فان من علم شيئا امكانه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدا عالما بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقتلنا الضرورة) التي ذكرتموها انما هي (فحين يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضاً فقد مر بطلان ما ذكره في) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشيء غير العلم بغيره) اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر (والافضل علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عن العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الاضافات) والتعلقات (وذلك لا نالانسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اي تكثر الاضافات والتعلقات (لا يمتنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ العقول متميز عن غيره) لان العلم امان نفس التميز اوصفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالعقولة اولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به تميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه) هذا خلف والجواب من وجهين * الاول انه معقول من حيث انه غير متناه (يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللا تنهاى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميز كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعني اللاتناهي (امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهي لافي ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما انجحه ان يقال المراد ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجالا) وما ذكرتم علم اجالي لامنازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه (الثاني المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية) وانّه ممنوع (لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المنفردة والا فاذنا علم) مثلا (ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار اوبق ذلك العلم بحاله والاول يوجب التفسير) في ذاته من صفة الى اخرى (والثاني) بوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تزييهما تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم

الجزئيات المشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست مشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (في الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد الشيء) (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فغدا حصول العلم يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من بلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحداث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون محمدا حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا) فان كان علمه ازاليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا بابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والمستقبل والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسبكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكميات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلية يوجب العلم بالعلول ينا في ما توهموه كما سقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد (واحتج عليه بوجوه) الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع (بالضرورة) فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين (اي المعلومين) يستدعي اختلاف العلم بهما * الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما (وقد يبرهنه) اى عن الوجه الثاني (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى محبى الله في بيت مظلم) مستدعا لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف

يكون احد هما من الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم)
من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعتبار احد هما
وانما لم يجهله وجهها ثانيا كما فعله الامام الرازى في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد
غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا
الى الوجه الثانى لوجهها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه
(وغير المعلوم) اى ما ليس معلوما في زمان (غير المعلوم) اى مفاير لما هو معلوم في ذلك الزمان
واذا تغير المعلومان تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين
انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت
حينئذ تغير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وفديبر عن هذا) اثالث بان قبل الوقوع اعتقاده انه
سيقع علم واعتقاده انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغابرا لتنافي وصفيهما اعنى العلمية
والجهلية كتنافى وصفي الملوئية والمجهولية المعبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى
وجهها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارى سبحانه
بالتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند
وجودها ويحول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى في الازل
عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المتخالفين
(من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الایجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى)
كما زعمته الفرقة الثانية (اذلو علم كل شىء فاذا علم شىء علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شىء من الاشياء
ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شىء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب
انه تسلسل في الاضافات) لاني امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى
تسلسل الاضافات (غير متمتع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل في الامور الموجودة على
تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علم بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى)
فانهما قالا كل شئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعالم بالشىء والعلم بالعالم به وكالعالم بالتضاد والاختلاف
فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث * تنبيه * العلم صفة زائدة * على ذاته
تعالى قائم به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجال (وانكره المعترلة لوجوده * لاول او كان له تعالى
علم فاذا تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجالا
او تفصيلا (فلزم) حينئذ تمثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان
(ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوئهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم (فان قيل)
في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالمية تعالى بشىء تعلق به عالميتنا من وجه واحد
لزم تمثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فاهو جوابكم في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا)
لهم ان يقولوا في دفع هذا انتقض (عالمية تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالعلوم
(فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
في وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المتخلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا
لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة
تمثلهما (فذلك) يتوصل به اليها (والاتوقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلكنا التماسا
لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان
وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرهما المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشىء فربما

كان ذلك الشيء مبدءاً لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بالانهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ صغير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتساھيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً يعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لاتتناهي من جعلتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمّل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بماعدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى * (المقصد الرابع) في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لسائر من الدلائل (وقد اطلقوا ايضا عليه) اي على انه عالم الاشردمة لايعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرائاً فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تنبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشئ من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا اتمامه) كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انهما صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيها بلامر جمع واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحها بلامر جمع ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هولذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علمه صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انثى نظر الى قوله (نفس صحة العلم فن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل * المقصد الخامس) في انه تعالى مرید وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولاً ثم تقريرها (وتحقيقها بالبرهان ثانياً) فقال الحكماء ارادته تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع لفيضان الخبر في الكل من غير اتبعات قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجساعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجساحظ والعلاف وابي القاسم البخني ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (الجارا انه) اي كونه مریداً (امر عديم وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلوباً (وقال الكبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انهما صفة ثالثة مغايرة للعلم

والقدرة (توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهم الى القدرة سواء اذ كان يمكن ان يقع بهما هذا) الضد (يمكن ان يقع بهما ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بهما (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بهما (فان نسبته الى الاوقات) المينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا يبرح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعه واللازم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغاير للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر كما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيمود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لانسلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاقوات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحد هما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) الخصوصية فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تطلعت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمنع) الجانب (الآخر) (وحينئذ) (يلزم) الايجاب (وسلب الاختيار قلنا) اى لا نأقول وقدمر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل بحقيقة لانه فرع وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحد هما على التعيين اتجه ان يقال انما لزم احدى الارادتين ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحد هما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لانسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) السابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اختزنه في الباري سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا * * * البحث الثاني * * * ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة (ولاشك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى) (لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبايات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه مأخوذا من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتشفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعدلانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال

وجه الاخذ انهم لما سموا مقالتهم هذه فهموا ان مخصوص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصوص الحوادث ارادته تعالى حكموا
بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير
معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه **خاتمة** في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مریدا
(قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مریدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما
ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولي النجاشي) كما مر من كونه غير
مغلوب ولا مكره (واما) (امرا) (ثبويا) ولا بد له من عللة لا يمكنه فيكون (اما) (معللا بذاته) تعالى (وهو
التول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعمل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا
واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لافي محل وهو قول الجبائية) وعبد
النجاشي (من المعتزلة اوقائم بذات غير ذات الله تعالى لمزاحدا ذهب اليه وبيطل الاول اننا نعلم ونشك
في كونه مریدا و) يبطل (الثاني لزم كون الجهاد مریدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس
لزم التسلسل) في الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس)
خاصة (انه يلزم عرض لافي محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة
بذاتها فليس كونه تعالى مریدا بها اولى من كون غيره مریدا بها (وكون ذاته تعالى لافي محل) (كذلك الارادة
(لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي محل امر ساي فلا يكون عللة للثبوت **المقصود السادس**
في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث
(لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تعالى حي وكل حي يصح ان تصافه بالسمع والبصر ومن صح ان تصافه بصفة انصف بها او بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع ان تصافه تعالى بهما فوجب
ان تصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل
حياتنا) **المصلحة** لا تصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته بخلاف حياة غيره) فلا يجب كونها
مصححة لذلك الانصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والغفلة)
مع صحته اصلياً بسبب حياته **المقدمة** (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل)
هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر ان تصاف بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا
(و) اما (ان تصافه بعد مهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة)
المتنازع فيها بيننا **المقدمة** (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها
(وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم التضادة كلها **المقدمة** (الرابعة انه تعالى منزّه
عن انتفاء الصفات) كلها (والعمدة في اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ
(فليعمل عليه) اي على الاجماع (في هذه المسئلة ابتداء) اذ قد اطلقوا على انه تعالى سميع بصير
(و) اذا اکتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجة الاجماع) الدال على التنزه
(ان اثبتاها بالظواهر) من الآيات والاحاديث الذي تدل على حجة الاجماع (فاظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى منها) اي من الظواهر الدالة على حجة الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته
الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسألة مع التثبت بالاضعف (وان اثبتاها) اي حجة الاجماع (بالعلم
الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (نابت في المسئلة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا

في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه **في تنبيه** قد تقدم **في مباحث العلم** (ان طائفة يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمنطقه الذى هو المدرك وقد ابطالناه باننا اذا علمنا شيئاً علمنا ما جلياً ثم ابصرناه فاننا نجد بالبدية بين الحائتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار والمصنف في هذا الابطال مناقشة قدمت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكهنة وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بهما واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمننا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما **في اخراج** على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما نأثر الحاسة) عن السموع والبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اى التأثير المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذا المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس) ذلك (انتأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم نقتنع انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى بخالفة بالحقيقة لصفاته فيجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به * الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) في الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلا) في ذلك الوقت **في المقصد السابع** في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يشبهون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر يكذابونهم عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام ثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذا لطريق الى معرفته سواء (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهر المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولاه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقد حث واحدة منهما في صغرى القياس اثنان وقد حث الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثانى وقد حوا في احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بانوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهو لا يصححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه على

زعمهم (مشرط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا
 يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي
 من الحروف التي لها أول زمان وجودا وآخره واجتمعا معا فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا
 الخنابلة في أن كلامه حروف واصوات وسلوا أنها حادثه لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم
 قيام الحوادث به فقد قالوا بحجة القياس الثاني وقد حووا في كبرى القياس الأول (وقالت المعتزلة)
 كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب إليه الفرقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
 بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهب إليه الكرامية خلافا
 للخنابلة. فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حووا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه
 تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف
 بحديثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكننا ثبت أمرنا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه
 بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم أنه
 غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسي
 (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ إذ (قديما عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه العبارة
 والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات
 (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزع
 (أنه) أي المعنى النفسي الذي هو الخبر (غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه أو يشك
 فيه و) أن المعنى النفسي الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قديم) الرجل (بما لا يريد كالخبر لبعده
 هل بطيئه أم لا) فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده
 بعصيان فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
 بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لاحقيته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعها
 (فاذن هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة
 (قائمة بالنفس ثم نزع أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة أنه)
 أي المعنى النفسي الذي يغير العبارات في الخبر والأمر (هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
 علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سببا لاعتقاده (إرادته) أي إرادة المتكلم (لما أمر به لم يكن بعيدا) لأن
 إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه
 عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحيث لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
 مغايرة للإرادة كما يدعيه الأشاعرة (لكنني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول
 العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى
 كراهة النهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لما في الصفات وقدم ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي
 قررناه لك (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة
 على المعاني المقصود (وكونها حادثه قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم
 في ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم يتكرون
 ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم
 (في المعنى) النفسي (وإثباته فاذن الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى
 الخنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على
 حدوث القرآن مطلقا) أي بلا تقييد بالنفس واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ
 لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (إلا أن يبرهنوا

على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ يفهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه
الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة (لكننا نذكر
بعض ادلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وثبينا الطلاب الحق
في من اتى الاقدام (وهو من العقول والمنقول) اما العقول فوجهان ﴿ الاول الامر والخبر ﴾ في الازل
(ولامور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف بتصور ثبوت الله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى
(قدما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالمعلم) في ان تعلقه بمتعلقاته يكون
لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صرح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فلينم تعلق امره ونهييه بالافعال كلها فيكون
كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معاهذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالمعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن
الاول ان ذلك) السفه الذي ادعيتموه انما هو (في اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه ان ما يجده احدا في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو ممكن
وليس بسفه واما نقص الطلب فلا شك في كونه سفه ابل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق
ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلق
الارادة به منها دون بعض فان قيل يخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
وبعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا يتعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها
ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر ﴿ واما المنقول فوجوه ﴾ الاول القرآن ذكر
لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث)
وقوله (وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانها ما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
(الثاني) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ مضاه اذا اردنا شيئا قلنا له كن
(فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (مأخرا عن الارادة) الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
(و) يكون (حاصلا قبيل كون الشيء) اى وجوده بقرينة الغاء الدالة على الترتيب بلامهله (وكلاهما
يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث عمدة بسيرة
فظاهر ايضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذخرن زمان) ماض
فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت
آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا
قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا ثارة وعبريا اخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (مبجج) اجزاء (ويجب مقارنته) اى
مقارنة المبجج (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى
وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قدما سابعا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى
وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بداته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه
(يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مر بوب كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (اتباع
انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انزلناه انا ارسلنا) ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان

كلامه قديماً لكان كذباً بالانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
 (العاشر النسخ) حق باجاء الامه وواقع في القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لاشئ منهما يتصور في القديم
 لان (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة
 والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انهما يدل على حدوث اللفظ) كما لا يخفى على
 المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققت به تنبيه * كلامه تعالى (واحد عندنا لما في القدرة) من انها
 لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى
 المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاتناهي (و) اما
 (انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنسبة) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام
 الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبراً او اعتباراً تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر
 يكون امر او كذا الحال في البواقى (وقيل) كلامه (خمس) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)
 من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفاً بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لا يزال
 واورد عليه انها انواعه فلا يوجد ونها) اذا الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه (والجواب
 منع ذلك في انواع يحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست انواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي
 انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس
 كلام ابن سعيد بعيد جداً كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يتمتع عليه
 الكذب اتفاقاً اما عند المعتزلة فلو جهين * الاول انه) اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم
 من قبيل الافعال دون الصفات (فيج وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات
 حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وسعترف بطلانه (الثاني انه مناسف
 لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
 وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والاصح واجب عليه)
 تعالى عندهم فلا يجوز اخلا له به (والجواب منع وجوب الاصح) اذ لا يجب عليه شئ اصلاً بل هو
 متعال عن ذلك قطعاً (واما) الكذب عليه (عندنا فثلاثة اوجه * الاول انه نقص والنقص على الله تعالى
 محال) اجزاء (وايضاً فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه في بعض
 الاوقات) اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذي هو صفة
 قائمة بذاته يكون صادقا والزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
 في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق
 الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله * واعلم انه لم يظهر لى فرق
 بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها
 (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقيح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب
 عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو انصف بالكذب لكان كذبه قديماً
 اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يتمتع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال
 ذلك الكذب وهو محال (فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل
 فاننا لم بالضرورة ان من علم شيئاً امكن) له (ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا
 (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقاً) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام
 النفسى (فلا) دلالة على صدقها لانهما حادثا فيجوز زوالها بحديث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم
 عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسى
 واللفظي معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اي خبره عليه السلام

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فلى لأقول ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا تطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالاسن من محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متساقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حلها على حدوثه دون حدوث التلفظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

❖ المقصد الثامن ❖ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل (احدى عشرة) ❖ فالمقدمة ❖

هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فتعنه بعض اصحابنا مقتصرين) فى نفيها (على انه لا دلائل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعده فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكننا لانعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن القائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فيمكن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلطنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا اكثر من (و) لكن (لا يمنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخرى) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باقى لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبتته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء

كما في اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (واجب صفة بانه متقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقيق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقة لوجوده (فلودل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا فاعان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نفضه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا امر زائد عليه (لوجهين * الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والفروض زواله (و) حيثئذ (يتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كامرا (الثاني لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معطل به (والا) اي وان لم يحتج البقاء الى الذات (للكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائها عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الفنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معطل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء هله لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان تحقق تحققهما معا * تنبيه * اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات) يريدان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعطل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين) للثانين (ينفي) المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذ لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعطل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة * الثانية * القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا يقدم وجودي (زائد) على ذاته (واثبت ابن سعيد) من الاشاعة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو الوجود قدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطلاله) اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منها وحل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه له (و) الذي (يختص) باطلاله (انه ان اراد به) اي بالقدم (انه الاول له فلسفي) فلا يتصور كونه وجوديا (اوانه صفة لاجلها لا يختص) الباري سبحانه (بغير كما فسر) اي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائيني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المعتبر يختص بمعنى لاجله كان مقبورا ولا يفتي عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا اسليا اذ مر جع حيثئذ الى وجوده لا في حيز

فان قلت هذا السلبى مطلل بالقدم لان نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية (او غيرها) من المعاني (فالتصوير) اى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لوجوده فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا *
 الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود) الاستواء حيثنذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر
 * قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف و دم مهراق * اى استولى وقال الاخر *
 فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لسر وطائر * اى استولينا لا يقال الاستواء) بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمفالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستفصل فى حقه تعالى (وايضاً لفائدة تخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على امره نعم بما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقد دليلاً عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاجاديت (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة الرابعة * الوجه
 قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الاوجه اثبت الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة (ثبوتية زائدة) على ما مر من الصفات (وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للمجاجة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذا المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين) وهو ان تجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باقى * الصفة الخامسة *
 اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم مامنك ان تسجد لما خلقت بيدي فثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين (على الذات وسائر الصفات) لكن لابعنى الجارحين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقه بيدي اى بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشریف) وتكريمه (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهراً بنتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو فى الصفات واثبت الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة بيدي زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فلي فلي يدي مسورا * وهو فى غاية الركاسة

(وتحقيقه كما في الاول) اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجراحة وقد تعذرت فيجب
 الحمل على الجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العيان قال تعالى تجري باعيننا ولم يصنع
 على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر آتفا)
 فان اثبات الجراحة تمتع والحمل على الجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجال فوجب ان يجعل مجازا
 عن البصر او عن الحفظ والكلاء وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة) الجنب قال تعالى ان تقول
 نفس (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر
 * اما تغين الله في جنب عاشق * له كبد حري وعين تفرق *) اي تلغ وتترك ورقراق الشراب
 ما تلا منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق (او اراد الجنب يقال لا ينجبه
 اي يجنبه) وحرمة * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الجبار
 قدمه في النار) فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
 بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت
 وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار
 او بمن يرفع نفسه عن امثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس
 في اثناء حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها * الصفة (التاسعة) الاصبع
 قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها
 بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد بصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجراحة واما وجه
 التأويل فكما في الدين * الصفة (العاشر) اليين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه)
 وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر * الصفة (الحادية عشرة) التكوين اثبتة الخفية) صفة زائدة على
 السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحوادث
 اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
 والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثرا للتكوين هو الكون (الجواب ان الصحة
 هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اي بامكان
 الشيء في نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن
 اثر القدرة هو الكون) اي كون المقدور ووجوده لاصحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة)
 اخرى (كذلك) اي يكون اثرها الكون (فان قيل المراد) بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو (صحة الفعل)
 بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لاصحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي
 لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هي
 الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها)
 منه (احدهما بعينه) بل لابد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك
 الصفة هي التكوين (قلنا كل منهما) اي من ذينك الطرفين (يصح اثرهما) اي للقدرة (وانما يحتاج
 صدور احدهما) بعينه عنها (الى تخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ
 (لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة
 المعراج وضع كف بين كتي فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجراحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل
 هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل ما ول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالفصول
 من الحديث بيان الطافه في تدبيره وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة
 وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حله على حقيقته فقيل هو
 ضحك لا كضحكنا وقيل ما ول بظهور تبشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحكك الرياض اذا بدت ازهارها

ففسى ضحك ظهر بنا شير الخير والتج منه وبدوا لتوا جند عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقفاً منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

المرصد الخامس

فما يجوز عليه تعالى (أي يجوز أن يتعلق به كالأروية والعلم بالكنه) وفيه مقصدان ﴿المقصد الأول﴾ في الأروية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المتكرين فهنا ثلاث مقامات المقام الأول في صحة الأروية وقد طال نزاع المتبين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يضح أن يرى ومنعه الأكثرون قال الآمدي اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقبل لاوقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس قرأنا ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة) فإن الحالتين وإن اشتركا في حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فإنا نعلم بالبدية تفرقة بين الحالتين وإن في الثانية زيادة ليست في الأولى (قالت الفلاسفة هي) أي تلك المغايرة والزيادة (عائدة إلى تأثير الحدقة) لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه) الأول أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأثر له أن يدفعه) أي هذا التخيل (عن نفسه أصلا) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية ﴿(الثاني أن من نظر بالاستقصاء)﴾ (إلى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه إلى شيء أبيض) فإنه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول ﴿(الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة)﴾ وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الراي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرهما) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (وأما عود تلك الزيادة التي هي) (الابصار إليه) أي إلى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن يتأثرته الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو أن الرؤية أمر يخلق الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة وموا جهة وتقلب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الأحاديث الصحيحة (و) أن (يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تقر به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وأن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يتمتع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدلل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلجملة مسلكين) المسلك الأول النقل ﴿(وإنما قد مدلناه الأصل في هذا الباب)﴾ (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله) تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين ﴿(الأول أن موسى)﴾ عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سألناه) حينئذ ما أن يعلم امتناعه أو يحمله فإن علمه فاعاقل

لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجمله بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليا) وقد وصفه
الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للشوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتملا لم يكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم * الاعتراض
اما على الاول فن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل يجوز بها من العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه
قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابى الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجسائي) واكثر
البصريين والجواب ان الرؤية لو كان استعماله للعلم لكنهما اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال
لو كانت الرؤية المطلوبة في ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعنى ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا
لدليل) ولا دليل ههنا فوجب جملة على الرؤية بل على تغليب الحدفة نحو المرتى المؤدى الى رؤيته
فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع جملة) اى حل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم
الضرورى (ههنا اما اولاه فلا نه يلزم ان لا يكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل)
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله ان ترانى نبي للرؤية) لالعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو جعل
السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا * (الثاني) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئل اراه
ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر
الى علمك (فخذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اى اهلها
فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل
الكسبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الدلائل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولاه
فلقوله ان ترانى) فانه نبي لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال
حيث (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة
عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله ان ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم
رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لافى استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه)
لأن نفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه
في قوله ارنى (ليمتنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مخالفة
لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استهالة المسؤل (وهذا تأويل الجسائي)
ومتبعه والجواب انه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما اولاه فلا نه لو كان)
موسى (مصدقا بينهم لكفاه) في دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يرد عنهم عن طلب
ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم (وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا)
اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكربين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (في الجواب)
بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون
هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمجراته الباهرة (واما ثانيا فلا نه)
لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يخرج موسى
في زجرهم الى سؤال الرؤية واصنافها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم
(لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه

بل (جازان يكون (ذلك) الاخذ (لقصد هم اعجاز موسى) عن الاثبات بما طلبوه (نعمنا) مع كونه ممكنا
 فانكر الله ذلك عليهم وطاقهم كما انكر قولهم لن تؤمن لك حتى تقبر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل
 علينا كتابا من السماء بسبب التعت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه (فاطهر الله) عليهم (ما يدل على
 صدقه معجزا) ورا دعالهم عن نعمتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه
 (وان علم استحالتها) بالعقل (لئلا كد دليل العقل بدليل السمع) فيستوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد
 الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال
 هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارني كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال
 بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمانينة فيما يعقده ويعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب
 ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تميرا لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه من الوجوه (ولذلك
 يا اول قول الخليل) تارة (بما يصف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من
 عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس رب وايضا احياه الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف
 يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ما روى من انه اوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا
 وعلامته اني احبى الموتى بدماؤه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع
 انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية
 بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء
 خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته
 (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل
 فيها والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم
 الى التعميم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وامام جعل الوجوب شرعا فعنده يجوز ان
 لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال)
 بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعترلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة
 الشنقاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واجتبا جنا بلزوم العبث) على تقدير
 العلم بالاستحالة (وهو ما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله
 تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالجسم على رأيكم (لا بعد من الصغار) بل من الكبار التي يمتنع
 صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغار نقول (في جوازها من الانبياء ماسيا) من
 المنع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اى الاعتراض عليه (فن وجهين * الاول انه علق الرؤية على
 استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علقه) اى وجود
 الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل (فاذا
 قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق
 الرؤية عليها تملقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالة (والجواب انه علقه على استقرار
 الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام (وانه) اى
 استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعاً اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا
 فاستقرار الجبل عند حركته) اى في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة)
 ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونها مجتمعين لا وقوع شئ منهما في وقت
 الآخر بدل صاحبه * (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية
 او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او مستعافلا يلزم امكان

المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد بالذات (و يلزم منه لزوما قطعيا) (و) الحال
 (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو
 ايضا (ممكنا والافلا معنى للتعلق به) (ايراد) (الشرط والمشروط) لانه حينئذ متلف على تقدير وجود
 الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعلق ربط العدم بالعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لانا
 نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا
 لاني جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح * تذييل * كل ما استلوه عليك في المقام الثاني
 (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) ههنا
 (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب * المسالك الثاني * من مسلكي صحة الرؤية
 (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسالك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (والقاضي)
 ابي بكر (واكثر ائمتنا ونحوه) انما ترى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها (من الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق) (وهذا ظاهر وزي الجوهر) ايضا وذلك (لانما ترى الطول والعرض) في الجسم
 ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
 قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
 يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
 الواحد بمحليين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم
 (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما
 وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفاؤها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت
 معدومة لاستحال كونها مربية بالضرورة والاتفاق (ولو لا تحقق امر) صحيح (حال الوجود غير
 متحقق حال العدم لكان ذلك) اي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة
 على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) الصحة للرؤية
 (لابدان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزم لتعيل الامر الواحد) وهو صحة كون الشيء مربية
 (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث
 العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما)
 فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها صحيحة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح)
 ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء
 العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة
 الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) اي العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب
 لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق
 صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح
 والموسسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشيء (تحقق الرؤية له
 وانما لا ترى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجري
 عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه
 النكير) اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضه وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو)
 اي انكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
 (لانخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة
 في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست متممة في سائر المحسوسات * ثم الاعتراض عليه * بعد
 النقص المذكور (من وجوه) * الاول لانما انما ترى العرض والجوهر معا (بل المرتى) هو (الاعراض

فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطالنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفي الجزء وتركيب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض) فعمل انه لا حاجة فى الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذى هو المقدار (بها والاقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤى تلك الاجزاء المحيطة وهو المطلوب* (الثانى) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان) والعدمى لا حاجة به الى علة (والجواب جـد لا المعارضة بما سبق فيه) اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوداً (و) الجواب (تحقيقاً ان المراد بعله صحة الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً* (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولاً فلان صحة الرؤية ليست امراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضاً او العرض جسماً (واما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالآخر بالعلل المختلفة لما مر) فى مباحث العلل والعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعله صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فان نرى الشئ من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندرکها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى واذا زاننا زيدا فاننا نراه رؤى واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرتبة بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نفعل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا) اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته* (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرناه علة الصحة (هو ما يختص بالوجود والاصح رؤى المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الوجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما

فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلقا للرؤية) لأن متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية ككل) منهما (وقد ابطنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بهما ممتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ماسبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لاما يؤثر فيها (ولا شك فى انه) (لا يصلح لعدم ذلك) اى لكونه متعلقا للرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقه الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لا يرى ضرورة والالم يخرج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * (السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الامدى عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان بمن يعتقد كون الوجود مشترك كالقاضي وجهود الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان بمن لا يعتقد كالمشايخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا امر ضيقا عند المصنف قال (والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية متميزة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذات هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزعم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيات) وخصوصيات (اللهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوف لا ستر به فا ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذات هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متميزتان تقوم احديهما بالآخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالانحداد الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثر ان توهما ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينا فى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متمثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام من له للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندر نصحا عليك باعادة التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى رأى كاركى اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود بنا فى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (وهو العون والمنه) فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لانسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلم مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعله

صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية مالا خصوصيات
 الهويات والوجودات كما في الشيخ المرتضى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق
 الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج
 المسالك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلبس على القطن النصف ان مفهوم الهوية المطلقة
 المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية
 اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجالي لا يمكن به
 على تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون
 لكل اجال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء
 فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخرى يطلع عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان
 التصويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
 الماتريدي من التسك بالظواهر الثقيلة وقد مر عمدتها **المقام الثاني** في وقوع الرؤية ان المؤمنين
 سبرون ربه يوم القيمة (اي في الدار الآخرة) (قال الامام الرازي) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة
 في هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى) والثاني (لا يرى ولا يصح) وقد اثبتناه يصح
 فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولنا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة
 والوقوع في النقي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اي هذا الاستدلال (غير صحيح)
 كما ذكره الآمدي (لان خرق الاجماع اثبات مانعاه) كما اذا ذهب بغض المجيعين الى السالبة الكلية
 وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (او نقي ما اثبتناه) كما اذا ذهب بعضهم
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب
 بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة
 الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدي
 المسئلتين ولاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده. واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو
 التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل
 واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجيعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة
 الاخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القاتل
 قاتلان مثبت لهما) معا كالخفية (وناف لهما) معا كالشافية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد
 من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة اخرى
 (ولا) يكون هذا التفصيل (منموما عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسالك في اثبات الوقوع مردود
والمعتمد فيه مسلكان المسالك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
 بالآية الكريمة (ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه
 (قال تعالى انظرونا نقبوس من نوركم) اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينظرون
 ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولي *
 فان غدا لناظره قريب * اي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكير) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بمعنى
 يقال نظرت في الامر الفلاني) اي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ
 (باللام يقال نظر الامير لفلان) اي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل) بالي قال الشاعر
 نظرت الى من احسن الله وجهه * فبناظرة كادت على وافي تقضي * والنظر في الآية موصول بالي
 فوجب حمله على الرؤية (فكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب) واعتراض عليه بوجوه * الاول
 لانسلم ان لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فعني الآية

نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ايض لا يرهب النزال ولا * يقطع رجاء ولا يحون الى * اي نعمة
 ويقرب منه ما قد قيل ان الى معنى عند كافي قوله * فهل لكم فيما الى فاني * طيب بما عبي النطاسي حديما *
 اي فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن غمه
 قبل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشاره) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
 والاکرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتعة لنضارة
 الوجه لاقى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
 وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن العلوم ان العطاش ينظرون مطر
 الغمام فوجب حل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر *
 الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اي منتظرات آتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سبحانه *
 نظر الحجاج الى طلوع هلال *) اي ينظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لانسان
 النظر ههنا) اي فيما ذكر من الامثلة (للا انتظار في الاول اي يرون بلا لا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه
 ويستاقون اليه (ولا يمنع حل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق
 الحذف والابصال (انما الممتنع حل الموصول بالى على غيرها) ان غير الرؤية كالا انتظار * (وفي الثاني
 اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او) ناظرات (الى
 آثاره) اي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادقين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة
 المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع
 مسيلة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحن
 مسيلة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفي الثالث اي يرون سبحانه ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة
 (الرؤية) كما مر (انما وان سلم بحجته مع الى للانتظار فلا) يصح حله عليه في الآية (اذ لا يصلح بشاره
 لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)
 حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فارأيت) ولو كان بمعنى الرؤية لكان
 متاقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيت) ولو حل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر
 كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى
 وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه
 يوصف بالشدة والسرور والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة
 للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئي (هذا) كما ذكرناه
 (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها
 والا لزم الاشتراك (ولامزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما ماديا محسوسا
 للنجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز) ولكنه مجاز (لا يتعين) كونه مرادافى الآية (لجوز ان يراد ناظرة الى
 نعم الله ولم) اي ولاى شئ (بترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (الرؤية
 بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
 لا يجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فارأيت لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع
 الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
 قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيت) اي الى مطلع الهلال (والبواني) من الامثلة (كلها مجازات)
 اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها
 الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حله في الآية
 على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة وبالله الاشارة بقوله (مع ان الاشياء

التي يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين
تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية
لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراد في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية بكيفية الجوز)
وحده (فلا يضم اليه الاضمار قليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (لرؤية
واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلتحمل الآية على الجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو
المطلوب (وانت لا تخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تقيد الاظنونا ضعيفة) جدا وحيث لا (لا تصلح) هذه
الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين * المسلك الثاني * في اثبات الوقوع
(قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لثانهم فلزم) منه (كون المؤمنين
مبرئين عنه) فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل راين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن
(والمعتد فيه) اي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية)
المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

المقام الثالث

في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث * الاولى شبهة الموانع)
وهي ان يقال (لوجازت رؤيته تعالى رأيناه الآن والتالي باطل) بطلانا ظاهرا واما (بيان الشرطية)
فهو انه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) اي جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولوجازت
رؤيته الآن) (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية)
في ذلك الزمان (والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة
عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية امور * الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتنق بالتفاوتها (و) الثاني (كون الشيء جازا رؤية مع حضوره
للحاسة) بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء آخر (و) الثالث (مقابله) للبصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرتى بالمرآة
(و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً (و) الخامس (عدم غاية اللطافة)
بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب
قوة البصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان البصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه
بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملهي المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو
ان يكون مضيا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات البصرة مع انه يمكن
ادراكه في حضوره للحاسة المعبر في الشرط الثاني (ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى
الاسلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالاجسام وهما) اي الشرطان
المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته * والجواب * عن هذه الشبهة اما اولاهو
(انا لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا
ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا ينبغي الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرف المرتى
من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قائم الزاوية سطح المرتى ويخرج منها) اي من العين
(الى وسطه خط قائم عليه) اي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين
قائمي الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسيط (وتر الكل واحدة من
الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة وتر القائمة) في المثلث (اطول من وتر

الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة الى الراى بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعا قلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئي بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب الباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعددها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطتين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فان القائلين بالا نطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم فاعسده عند المرئي وان اختلفا فيه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد) في الغاية (صار) الزاوية (لعتها في الغاية) حال القرب (اولضيقها في الغاية) حال البعد (كالمقدمة فانه تمت الرؤية) حيث لا عدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التي لا تجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا تجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) او يزيد منه (توجب ان لا يرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعاً (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحها بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حيثنذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لانراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى متعوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقا لضعفها مع جزئنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانها لا تجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا بنا في الجزم بعدمه فجرد تجوزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذا لجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا تجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجرى الى ان يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحيثنذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب * الثانية * من تلك الشبه (شبهة المقابلة) وهي ان شرط الرؤية (كما علم بالضرورة من التجربة) (المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتزهمه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (اوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف

على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه * الثالثة * منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة (والجواب مثل مامر) وهو ان منع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين * واما * الشبه (السمعية فاربع) لاستكاوقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمضى قولك ادر كنهه بصري معنى رايت لا فرق الا في اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رايت وما ادر كنهه بصري ولا عكسه (فلاية نفت ان نراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام البالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى محمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره في اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يتمتع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالفعل والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال * والجواب * اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه * الاول ان الادراك هو الرؤية على نصت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما لمدر كونه اى لمحققون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد التضيغ وادرك الفلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخصى) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيت وما ادر كنه بصري اى لم يحيط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بان يلاحظ اولاد دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني) لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجابا (هذا) ما نقوله (لوثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق) (والاعكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مبهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية جهة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لاتعم في الزمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا * الرابع * منها) ان الآية تدل على ان الابصار لا نراه ولا يلزم منه ان البصيرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفيا للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اى واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله محمدح) الباري (بانه لا يرى فنقول هذا مدحا كما فابن الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه محمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لتافيه المحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنع رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) اى في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجج الكبرياء كما في الشاهد * الثانية * من الشبه السمعية) انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الاوقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اوزرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك

نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية) واذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى
 عيانا (فاخذتكم الصاعقة واتم نظرون) ولو امكنت الرؤية لما قبحهم بسؤالها في الحال * الآية (الثالثة)
 بسؤال اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
 جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سى) الله (ذلك) السؤال (ظلموا وجازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة
 (ولو جاز) كونه مربيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤال العجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب
 (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية
 الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع
 لنعهم موسى عن ذلك فله) اى منعه (حين طلبوا) امرامعنا (وهو ان يجعل لهم الهة اذ قال انكم
 قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتعة بقولهم) وطلبهم (وقدم) هذا في المسلك
 الثقلي من مسلكي صحة الرؤية * الثالثة * من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأيد
 واذالم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجاعا والجواب منع كون لن للتأيد بل هو للتأييد) المؤكد (في المستقبل
 فقط كقوله تعالى ولن يتموه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمونه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة
 (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى
 باذنه ما يشاء حصص تكليمه للبشر في الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارسله اياهم الى الامم
 ليكلّمهم على سنتهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجاعا) واذالم يره هو واصلا لم يره
 غيره ايضا اذ لا فائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع
 بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية * نذيب * الكرامية) والمجسمة (واقفونا في الرؤية وخافونا
 في الكيفية فمضنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك
 في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قد امكن الراهى
 ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في اصل الرؤية (والجواب
 اننا نمنع الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الاكدعوى الضرورة في ان كل موجود
 فانه في جهة وحيز وماليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك
 الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصص الوجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون
 باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية * المقصد الثاني * في العلم بحقيقة الله
 والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
 وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا
 والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا) لا يقبل
 العدم (ازليا) لا يسبقه عدم (ابديا) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر ولا في مكان واضافات ككونه خالقا
 قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة التكررة وعلى معروضها
 قال الآمدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما
 والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك ان العلم بهذه الصفات
 لا توجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان الله حقيقة
 مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي
 عليها ولا توجب العلم بمخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعني جذب الحديد
 (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مقابلة لسائر الحقائق) ممتازة
 عنها في حد نفسها (الثاني ان كل ما يعلم منه) من كونه موجودا وما قادرا وما مریدا وخالقا الى غير
 ذلك (لا يمنع تصوره الشراكة فيه ولذلك يحتاج في فيه) اى نفي ما يعلم منه من صفات الالهية

(عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب اخرج الخصم بانه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لا تمتنع الحكم عليها بانها غير متصورة) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبدية واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد) فاذا لم نعلم الحقيقة الا بالبدية او بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها) * الجواب منع حصر المدرك (بالكنه) في البدية والجد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا (بالقياس الى عموم الناس) في شخص بلا سابقة نظر كما سبق (من ان النظرى قد يتقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

المرصد السادس

في افعاله تعالى وفيه مقاصد * المقصد الاول * في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى وحدها (وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري مادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدر ومقارنهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحدا ثم ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري (وقالت المعتزلة) اي اكثرهم هي (واقعة بقدره العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) مضامم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعني (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديبا او ايداء) فان ذات اللطم واقعة بقدره الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدره العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع الخلف (بقدره يخلقها الله تعالى في العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المسام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجهور المعتزلة (او هما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة (او دونه) اي دون الاتحاد (وحيثذا فاما مع كون احدهما) اي احدي القدرتين (متعلقة للآخرى) لاشبهة في انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اي بدون ان تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدره العبد وصفته بقدره الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدره الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدم مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادريه الله تعالى (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد لا امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان العبد موحدا لافعاله) بالا اختيار والاستقلال

(لوجب ان يعلم تفصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانتقص مما تى به
 ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك
 (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشرط بالعلم به)
 كما تشهد به البدئية فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له
 (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان التام) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانه لا بد من
 جنب الى جنب (ولا يشتر بكمية ذلك الفعل وكيفية) واعترض عليه بانه يجوز ان يشتر بالتفاصيل
 ولا يشتر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثاني (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب
 الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والتمركز منا) باختياره (لا يشتر بالسكنات
 المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدره الصدى عند الجبان) وابنه (الحركة وهى صفة
 توجب التجرى مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا ان) الوجهان اى الثانى والثالث
 المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابدا الحسنيين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينبئ تلك الصفة ولان
 الحركة منا لا يصعب محرك لاجزائها) لا محالة (ولا شعور لها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركاتها) ويقصدها
 * الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجد الفعل) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد ان يتمكن من
 فعله وتركه) والام يمكن قادرا عليه مستغلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو
 لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طر فيه ونسأول بهما اتفاقا لا اختيارا ولا يلزم ايضا ان لا يحتاج
 وقوع احد الجانبين الى سبب فينسب باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد
 باختياره (واللازم التسلسل) لانا ننتقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده)
 اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يتمتع بتخلفه عنه (والام يمكن الموجود) اى
 ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم
 اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما تخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
 ما فرضناه من جحامر جاثما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه
 (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينبى
 كون الله تعالى) قادرا (مختارا لا يمكن اقامة الدلالة بعينها فيه) فيقال لو كان موجد الفعل بالقدرة
 استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقديره فالدليل منقوض
 بالواجب تعالى (واجب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى
 الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة
 واختيار منه (دفعاً للتسلسل) فى الارادات التى تفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تغتفر
 الى ارادة اخرى ورد) فى الباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لا يدفع التقسيم المذكور)
 اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على
 مرجح كان اتفاقا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائر عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
 فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل)
 وانما يدفع النقض اذ بين عدم جريان الدليل فى صورة الخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان ما له)
 اى ما ل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله
 يحتاج الى مرجح بالرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح
 آخر فيصير الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف اترجى على مرجح وجب ان لا يكون
 ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينهى الى مرجح قديم لا يكون من
 العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستغلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق

في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لاحتياج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا ينجح النقص (ويتم الجواب) ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لاختياره اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره و الاقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بماليس اختياره باله تطرق اليه شأبة الإيجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اي الوجه الثالث (انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كإبي الحسين واتباعه (والافعل رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحدث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى في ایجاد العبد لفعله الضرورة (اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهوى) اي الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لو لا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اي انكار كون العبد موجد لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار في الاولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) اي عدم تأثيرها في غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) اي كون المدارعة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز ان يكون المدارج جزءا خيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امر ان * الاول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعتزين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه امانني المخالف فظاهر واماني الموافقي فلا استدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) اي من المقدمات التي علمها بوجوده (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية المقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) اي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بها بين المقدمتين عدم كون العبد موجد لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب

(الاعتزال) يعني في مسألة خلق الاعمال وما يفتني عليها (لكنه لما بطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبيه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغة في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التساقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لابنائنا في القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) اى التأثير (لا في الثاني) اى الاستقلال حتى يتجه ما اوردهم عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ واما الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يأمر الله عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عند فعله) ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسده عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابي الحسين (فيسندل عليه) اى على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة هي جمعها الى امر واحد وهو انه لو لا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالا وامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موقفا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعلى كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فن ابن لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثبت الفرائض واشياهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنة وفحمة وسلامته) من الافة (وعاقبته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المتربان على الافعال الاختيارية (فكسائر العادات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي وانجاء سؤال (وكما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) او عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي) للعبد (الى الفعل) واختياره (فخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق مادعاها الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لاسبابها موجبا لاستحقاقها (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان لم يزل) القائل بعدم استقلال العبد في افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه) * الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد (فهو متمتع الصدور عن العبد) والاجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والاجاز ذلك الانقلاب (ولا يخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والمتمتع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فاننا في مسألة خلق الافعال فقد لزمتكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة

العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها واعتراض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الأبرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بافضاله وجوداً وعدمه * الوجه (الثاني ما أراد الله وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعاً) فلا قدرته على شيء منها أصلاً ويرد عليه أيضاً النقص بالبرى سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون إلى أن ما اراده الله أولم يرد من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتكريم) لأن الرجحان ينأقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقص وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه * (الرابع إيمان أبي لهب ما موربه) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحقيقته به) ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (ما موراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق وهو) أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصداقاً مستتراً (تصديق بماعلم من نفسه خلافه ضرورة) أي إذا كان مصداقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يحد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق (وإنه) أي إيمانه المشتغل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف باتياناً فائدة واعتراض عليه بأن الإيمان واجب بماعلم بحقيقته به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أولم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر بماعلم أبو لهب بحقيقته به حتى يلزم تصديقه فيه وتخليصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التقيضين فهو المحال دون الأول فليأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى أجباً (فإن كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وإنه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعالم والقدرة والإرادة وغيرها (غافلاً عن التكليف وتكليف الغافل تكليف المحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لامن لا يصدق وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها * (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجد الأفعال (بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع * الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو قول الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم * الثاني ما فيه مدح وندم) نحو إبراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن بعض الله ورسوله فإن له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى * الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزلة عما تصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً الذي أحسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا

انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولا معنى للاستعانة فيما يوجد ه الله في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبهاك انى كنت من الظالمين * (السابع ما يوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من العصر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعل اعمل صالحا لوان لى صكرة فاكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وابعاده وخلق (نحو والله خلقكم وما تعلمون) اى علمكم (خالق كل شىء) وعمل العبد شىء (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجمالا (فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والحثم) نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * (المقصود الثانى) فى التوليد وفروعه * اعلم ان المعتزلة لما استندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا (وراوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلهما الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما ينبت من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يتجسس عليه) اى على ابطاله (بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلامر حى وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذب به احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حر كته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقدم استتماته (واما باحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وببانه على ما فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود التولد لكن رعى سببها ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب بمائة بن اسرئيل الى انها كلها حوادث لا تحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لامن فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مابين لفاعلها فوقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع فى الثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالانزام بها لا يقوم جهة عليهما * والمعتزلة * القائلون باستناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعله (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس فى كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا

(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حل ما لا يقوى على حله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدره الله لجاز تحركه الجبل باعتماد الضعيف الخفيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فانضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال اخرو الآمدى جعل هذا التأييد وجهها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه *

الاول ورود الامر والنهي بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاتقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهى عنه فلو ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة (الثاني المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة) من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواعي فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العباديات واما حديث النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلاهما في الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ما تقدم انه (لم لا يكتفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك). هذا الجار متعلق بقوله لا يكتفى اى لم لا يكتفى الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجهها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل ما قل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا لا للمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً واجاب عما جعله وجهها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأيدها (ولما ابطالنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا ذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والثاني (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده فيه اوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلاً واجتماع المثليين محال مع انه يقضى الى جواز

حل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد
 اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول
 بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثليين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما
 مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما كما مر
 فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجوز الباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثليين
 (اذ قد يكون تأثيره) بالباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط هدم السبب) كما ان وقوعه
 تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثليين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل
 من الباشرة والتولد بدلا عن الآخر ويحمل الكلام وجه آخر وهو ان تأثيره بالباشرة فى عين ما وقع
 بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر ثلثا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه
 وهذا الوجه هو المفهوم من ابيكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع
 بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالباشرة) ومقدورة بالقادرية
 من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوله والاحتياج فى فعله الى سبب) هو المولد
 لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب التولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم
 احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه
 على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباحا شرعا وقد قال به ابو هاشم ايضا
 فى الغائب فى احد قوله وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد
 على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذهننا ايضا يلزم احتياجه فى إيجاد الاعراض الى إيجاد
 الجواهر فاهو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع
 الى الفعل المتولد والعرض (وجوزوه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الآخر لما يحكم) ويشهد
 (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها
 (ولا شك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق
 من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له
 لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع
 (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم
 بالنظر فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباحا شرعا
 بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله)
 تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا
 لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بهما) وخرجت عن ان تكون
 مأمورا بها وهو باطل اجماعا واثار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه
 مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل
 معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ما مر) من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا ما بما هو مقدور
 للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسألة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى) لاننا لمكان عروض الشبهة
 مع تذكر النظر الصحيح (وكلامنا فيه) ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر (اى وان سلمنا
 امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة
 ولا يمتنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمتنع ذلك توليده
 حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده
 (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد

ايضا (قلنا يلزمكم مثله في امسالك الابدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرة للرب او متولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فاهو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطلاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لان سلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التاليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنه ابو علي في التاليف القائم بحسنيين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التاليف يقع بغير توليد (بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة) بحسنيين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القاثلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثاني كالا اعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الها بطة حال حدوثه ودوامه قال الادمى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص ابتداء او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيب هـل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والثاني له مرغم لاصله) في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مرغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت * السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك (ككون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم والالوان متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لامباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والاحصل ذلك) الطعم والالوان (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم والالوان المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم في المعتمد من قوله انه يتولد من الوهى) وكما انه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخاواضعاف ما لم يولم) العضو (القوى المكثرة وما هو الا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه في الرخاواكثر واقوى من الحاصل في المكثرة فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف

اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهي التفاوت) في القوة والكثرة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم التفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي) على ما اعترقتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعلاتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وابضا فيبطله) اي يبطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتنا لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الابرء وما يحصل بذنابة العقب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقب اقل مما يحصل برأس الابرء بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهي اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى * المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانفقد عليها الاجماع وهم باؤلونها * الاول الطبع (قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم) والختم (ختم الله على قلوبهم) والاكنة (جعلنا على قلوبهم ان يفقهوه) ونحوها (كالاقتفال في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصيح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لا وائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اي سماها مخنوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقتفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اي سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على العمل الحقيقي (الثاني) وهو للحبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) اي وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمعة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمعة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمعة يهتق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لا ينفعه) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقتفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اي ما ذكره من التأويل (مع الانشاء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسأيتك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم

وأذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله ختم
 استئناف لبيان السبب (وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي أصكونه سببا لامتناع الإيمان
 فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم
 بعلامة مميزة ومنع اللطف والأخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الجمل عليها* (الثاني)
 من تلك الأمور التي يأولونها (التوفيق والهداية) فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حلوا
 التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق
 القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهبيء الموافقة وقال إمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
 لا خلق القدرة إذ لا تأثير لها وحلوا الهداية على معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان
 والمعتزلة (أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر
 عن طرق الغواية كما في قوله تعالى وأما نوح وهود فهديناهم إذ لا شبهة في امتناع حله على خلق الهدى فيهم
 والذي يطله أي هذا التأويل (أمور الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق
 والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الأمة (لا اختلاف فيها)
 فلا يصح تأويلهما بها* (الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما نحب
 وترضى والطلب إنما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف
 الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه* الثالث كونه مهديا وموفقا
 من صفات المدح) يمدح بهما في المعارف (دون كونه مدعوا) إذ لا يمدح به أصلا فلا يصح جعلهما
 على الدعوة* (الثالث) من تلك الأمور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه
 فالقول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم أنه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور
 تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فإذا جاء أجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد مومنه من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من
 فعل الله تعالى (و) قالوا (أنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله) الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير
 بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له (وإدعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبفساده لولا القتل
 (الضرورة) كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بدم
 القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا بأجله) الذي قدره الله له (لمات وإن لم يقتله فهو)
 أي القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله أمر المباشرة ولا تولد أفعالا لا يستحق الذم) عقلا ولا شرعا لكنه
 مذموم فيهما قطعا إذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضا (بأنه ربما قتل في المهمة الواحدة
 الوفاء ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجسم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه
 ولذلك) أي وحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف
 العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقف بالأجل منسوب إلى القاتل والفرق غيريين في العقل)
 لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولولا روم
 الهرب من الإلزام الشنيع) وهو القدر في المعجزات (لما قالوا به) ويان ذلك أنه لما حكمت العادة بامتناع
 موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى والا كان فعلا مند خارقا
 للعادة لا لظهور المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا
 امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي جعلهم على الفرق كيلا يلزمهم
 إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم
 كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لأن مثله يقع في الوباء* (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما
 ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزقه من الله حلالا كان أو حراما إذ لا يقيح من الله شيء لبس) ما ذكره

تحمدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما و بما قال بعضهم هو كل ما يترتب به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى وعمارزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه يصدده (واما هم) اى المعتزلة (فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) فلبها رزق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به فليز مهم ان من اكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منسأ لابطال كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الحامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء بشئ مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى * المقصد الرابع * انه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید بئلا يكون) فكل كائن مرادله وما ليس بكائن ليس بمرادله (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه بجهة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفعلا) فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى (لابهامه الكفر) وهو ان الكفر والفسق مأموز به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثم) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجالا لتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القرنة والخنابر) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما فى السموات والارض) اى هو مال كلها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لابهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معا قبا عليها (وقالت المعتزلة هو مرید) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مرید (للامور به) منها (ككراه للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والبندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما الباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا ما انه مرید للكائنات) باسرها (فلا نه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكرامه مریدله) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها الخصوصية من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اى من الصفة المرجحة فى إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريد) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فليزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلامعنى لتزجيج الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان

الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو متقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لتزجيج الصفة (وبعض هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤبدا بل ربما يتخجج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشاء الله (والثاني) اعني مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية * (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد يبعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفسه في احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريد يبعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصر في ايقاع المأمور به بوضعه وجوه ثلاثة * (الاول ان المختص لبعده هل يطبعه ام لا قديما مره ولا يريد منه الفعل) اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر سيده (و) اما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصي) فلا سفسه في الامر بما لا يريد الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانا فانه يأمره بفعله (تمهيدا لعذره) ويريد عصيانته فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفسه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قديما مر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا * (الثالث ان الملقب الى الامر قديما مر ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يبعد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله) والاثبات به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابه وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكا كها عنه في الصور المذكورة قال الامدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شهور للفاعل بارادته فانه لا يبعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايقت بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني يفتي عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته * (الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهري) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذلوصح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما لاستحالة

في نفسه كالجمع بين التقيضين واما لا استحالة صدورهم عن الانسان في مجارى العادات كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان يتعلق به القدرة الكاسية عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى سيقول الذين اشر كوا لو شاء الله ما اشر كوا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشر كوا بارادة الله ولو اراد عدم اشر كنا لما اشر كوا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد استندوا بكفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقاتلتهم وبين بطلانها واذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعنا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تقوى ايضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالكذب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والتابعة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فلهما الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقاتلتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مريدا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكر لهم في مجارى عاداتهم لمخالفتهم المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله (مكروها) (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلالة) اى جمع بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم) من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مريدا لله (قلنا اى) لا يريد (ظلمه) لعباده لاطم بعضهم على بعض فانه كائن ومريدا بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمريدا (و) لا كائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والخبرة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمريدا (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفى الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذ به (ويؤيده ان العبد لا يريد الا كرام والامراض) وليس ما مور ابارادتها (وهو ما مور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعني ترك الاعتراض يغير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هي ادل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظاؤها على مشيئة القسر والاجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهبهم بها في الحياة لديننا ويزهق انفسهم وهم كفرون) فوهمهم على الكفر مريدا لله (السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يرد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمريدا لله تعالى اذ لو كان مريدا له لكان مكوونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا ارادنا تكوينه فيمتنع بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثيرا) خاتمة للمقصد الرابع (في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خبير محض) لا شرفيه اضلا (كالعقول والافلاك واما الخبر غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كورة القمر (فان المرض مثلا وان كان

كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالوجود عندهم منحصر في هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشرفه غالبا او مساويا فليس شي منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لماذا لم يجر هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا
في القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا في القضاء دخولا باتبع
(والعرض و) انما (الترم فعله) اي فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك الخير الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولياتها) به (سايح في البر
او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلما في البدن والاسرى الفساد اليه
فانه يأمر بقطعها ويريد بها الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد
للعاقل ان يختاره وان احتز عنه حتى هلك لم بعد ما قلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي
واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالفانية التي هي مبداء لفيضان الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمستزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون
علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح والقيح

عندنا (مانهى عنه شرعا) نهى تحريم او تنزيه (والحسن بخلافه) اي ما لم ينه عنه شرعا كالايجاب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابا
بالاتفاق ولما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه
(ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اي حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقي)
حاصل (في العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو الميث له والمبين)
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتعا ونقلب الامر) فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى
الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبيح
في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما الوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف
ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف
عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولابد اولا) اي قبل الشروع في الاحتجاج (من يحرج محل
الزراع) ليتضح المتنازع فيه ويرد التفي والاثبات على شيء واحد (فتقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح
يقال لمان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
(يقال العلم حسن) اي لمن انصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اي لمن انصف به نقصان واتضاع
حال (ولازع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع
(الثاني ملاءمة الغرض ومنافرة) فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن

ما فيه مصلحة والقيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقية والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وايض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فالتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقيح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقيح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان نية جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة) كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادرك الحسن والقيح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهيه وامامك شفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اي في الحسن والقيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدم منا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابو الحسنين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائي الى نفيه) اي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة البتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابي الحسين القبيح ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والمجبأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن لم تبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من في شاهر الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويذهب) اي ينبع هذا التعريف المذكور للقيح تعريفان آخران له احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله (والذم قول او فعل اترك قول او فعل ينبئ عن انضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصور هذا البحر ينقول (لنا) على ان الحسن والقيح لبسا عقليين (وجهان) الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح (لان ما لبس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات) (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اي بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه

(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنه) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (إلى مرجح آخر) إذ لو لم يخرج إليه و صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرابا وعلى التقدير) اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطرابيا (فلا اختيار للعبد) في أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا ينصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلا نه لمدخل للعقل فيهما واما عندهم فلا نه من صفات الأفعال الاختيارية (فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في أفعاله ويفرق بين الاختياري والاضطرابي منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) أي دليلكم (ينفي قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وايضا فانه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) ايضا (الحسن والقبح الشرعيين) المنفردين على ثبوت التكليف وإذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف ما لا يطاق) ونحن لا نجوزه (واتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فاهو جوابكم فهو جوابنا والظاهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهم من صفات الأفعال الاختيارية فان حركة الرتمش والتألم والمغنى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وايضا فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبتوه وهذا السؤال هو الحل ومقابلته اما نقض أو في حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثاني) وهو النقض بأفعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا مرجح اتفاقيا لا اختياريا (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة إلى المعتزلة) القائلة بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفي الفعل لا للداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لاننا نختار انه ممكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا إلى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد وإلى ما قررناه اشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى قديم) هو إرادته وقد رتبته المستندتان إلى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والاجاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى

فيكون اتفاقا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته
المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقدمي
هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى
يتسلسل (اذا انحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث
محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (واما الثالث)
وهو النقص بالحسن والقيح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثيره قدرة الفاعل
فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة
ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقص بالشرعي
(واما الرابع) وهو الحل (فقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل
باجاد فعله من غير داع) واختبار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (بحصل) اي ذلك الداعي
مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقديناه) اي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم
الحكم) بالحسن والقيح (عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل) في العبد (كما قاله الشيخ وبين ان
يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كما امام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن
والقيح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا *
(الثاني) من الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائي (لو كان فيج الكذب ذاتيا) اي لذاته اولصفة
لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات
وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اي الكذب (قديم حسن اذا كان فيه عصمة دمي) من ظالم (بل يجب)
الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن
(وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة
والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد
بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل
ان في المعارض لندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به فيها لاحسنا لانا
نقول قديضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حل كلامه
في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجرم بالقصد
في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا فيج الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (والاصحاب) في ابطال التحسين والتقيح العقليين
(مسالك ضعيفة تذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذبني غدا فاذا جاء الغد فكذبه
اما حسن فليس الكذب فيها لذاته واما فيج فتركه حسن مع انه) اي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس
ومستلزم القبح فيج) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان
لا يكون فيج الكذب ذاتيا لا انقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لانسلم ان مستلزم القبح فيج لان الحسن
لذاته قديم مستلزم القبح فتعدد جهة الحسن والقيح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقيح الذي هو الكذب فيما قاله
امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينهض هذا المستك
حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو فيج
باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتباره استلزامه للعصمة والانجاء وقدينه هناك على ذلك
(اونلزم قبحه) اي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه فيج اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبح)

ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبح) وانت خير بان انقلاب الحسن الى القبح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسالك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار) اذا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزءا لعل الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدما (الثالث قبحه) اي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذا المفروض انه منصف بالقبح المطل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها) اي ترتيب الحروف (وتقتضي التقديم) منها (عند حصول التأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف بتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لا مرثبوتى لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (فلنا هو) اي القبح (من صفاته النفسية) لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعي صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية فائمة بها وهذا الجواب انما ينجح على تقرير الآمدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لا مرثبوتى بل هو ان يقتضى ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزءا خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فانه موجودا بكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لعلها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاحق القبح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع التقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لان سلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتفاضة بالامكان والحدوث) فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امر موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس) علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله (فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك) (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله (قلنا) لان سلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم) العقل بانصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقرة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق والتافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)

كالبراهمة (ولا العرف اذا العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه
 (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
 في الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انها
 بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام
 هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
 الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف فلولاً ان حسنه من كوز في عقله
 لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه
 قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً
 وليس معه من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق
 فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلا نه
 قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء
 تحققه) فاخياره الصدق للملاءمة تلك المصلحة لالكونه حسناً في نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك
 لرفقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) اي يتصور اشرافه
 على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجزم ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما)
 الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما
 هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن) اي لم يتمتع (منه الكذب وفي ذلك ابطال
 للشرايع وبمئة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذباً فلا يمكن) حيث
 (تميز النبي عن المتبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنفي فائدة البعثة (وانه باطل اجاباً ولحسن منه)
 ايضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع
 الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه
 اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكاملاً (ودلالة المعجزة) على
 صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها
 متمعة فتجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس
 (وساقي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولتوقف الحسن
 والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعتل اكثر
 الوقائع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء
 كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرة ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته
 تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
 واصلكم (وقد يحجج بلزوم الحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
 شرعيين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (*) تفريعاً اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو
 الشرع (دون العقل) (ثبت ان لاحكم) من الاحكام الخمسة وما ينتهي اليها (للافعال قبل الشرع واما
 المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (بنقسم الى
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
 فندوب او تركه فمكروه والا) اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة (فباح واما ما لا يدرك
 جهته بالعقل) لاني حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل)
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالخطر والاباحة
 والتوقف دليل الخطر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم

كافي الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
 مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان) * احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال
 بحداد القبر والاقبتاس من ناره والنظر في مرآة الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه)
 اى في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة
 (* ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به) من الثمار المطعومة وغيرها
 (فالحكمة تقتضي اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو
 الاكن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه
 وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ومنع هواه وشهوته (فيثاب) على
 ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجه
 الاباحة اذ لا يمنع منه فيباح الان بشرط (في الاباحة) الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لاعقليا
 وكلا منافيه وانما يجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم
 الحكم لا توقف الان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك خطرا و اباحة
 لكننا لانعلم (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن
 عدم العلم (لالتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه
 * المقصد السادس * اعلم ان الامة قد اجعت (اجعا عامر كبا) على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
 الواجب فالاشاعة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
 (واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم
 المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعني قاعدة التحسين والتقيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب
 الواجب عليه الا العقل) فمن جملة ما كمالا بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب
 بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وديننا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء
 لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء
 على اصلهم امورا) فنذكر هاهنا ونطلبها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها
 (الاول اللطف وفسره بانه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي
 الى حد الاجاء (كعبثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة
 وابتعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينقض بامور لا تخصي
 فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان احكام
 الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا واتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل يجزم بعدمه) فلا يكون
 واجبا عليه (الثاني) من الامور التي اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله
 بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتعا كان الاتيان به واجبا (ولان
 التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض
 اما عائد الى الله تعالى وهو منزعه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما
 اضراره وهو باطل اجساما) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان اصال ذلك النفع
 واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها (لا تكافي النعم السابقة لكثرتها
 وعظمها وحقارة افعال العبد وقتلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره
 بترك انتمه فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فتختارانه
 لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيبي عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكاافرين (ونفع آخرين) كال مؤمنين
 (كما هو الواقع اولى ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على البرار وعدل بالنسبة الى الفجار

(الثالث) من تلك الامور (العقاب على العصية زجرا عنها فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) اى في تركه ايضا (اذن للعصاة في العصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جواز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويزه من جوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على العصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا من جوح الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير اثباته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصح للعبد في الدنيا فيقال) لهم (الاصح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى ﴿حكاية﴾ شريفة (تخى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعري لاسناده ابي على الجبائي ما نقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في العصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لو عمرتني فاصح فادخل الجنة) كما دخلها اخي المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنني صغيرا لثلاث اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت) الجبائي (فتك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف السالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق بعمون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا) الآلام ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة (كألم الحذر) لم يجب على الله عوضه والا اى وان لم يقع جزاء (فان كان الآلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المرفع عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل ﴿الاول قال طائفة﴾ كآبي هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون في الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب المما فيستحق بهذا الآلم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع ﴿الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع﴾ اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك ﴿الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب﴾ اولافن قال بالا حباط تمسك بانه لولاء لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم الخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع الخفيف ﴿الرابع هل يجوز ايضا ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق المأم لا﴾ يجوز ﴿الخامس على الجواز هل يؤلم لمعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به﴾ على طريق التفضل (مخالفا للحكمة) السادس على المنع هل يؤلم لمعوض عوضا اذا لم يكن لطفاله ولغيره

اذ بصير ذلك) الابلام (عبارة تزجره عن القبح) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل هوذا
 اختلفوا فجوز بعضهم الابلام المجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر
 وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وفيه العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب
 ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام
 الامدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالام لمجرد التعويض كالجاني وابي الهذيل
 وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها
 الطافا في زجرها عن غوايته وذهب عباد الضمير الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير
 تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض
 الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعلق بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب * (السابع
 البهائم هل تعوض بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسى
 مثلها ولا تعوض وان هو ضمت فهل ذلك) التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة
 فهل هو (في الجنة) او في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل لتقبل به انه جزاء) وانه دائم غير
 منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الالم بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام
 دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد السابع * تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتفا)
 في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شيء ولا يقع منه شيء ما ذفعل ما يشاء ويحكمكم ما يريد
 لا معقب لحكمه ومنه المعتزلة لقبه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى نطق المصاحف
 والزمن الشيء الى اقاصى البلاد وعبد الطير ان الى السماء حد سفها وفتح ذلك في بداية القول وكان
 كامر الجهاد) الذي لاشك في كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمنع الفعل لعلم الله
 بعدم وقوه او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا يتعلق به القدرة الجسدية لان القدرة
 الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا يتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال
 وجوده عندنا) والتكليف بهذا جائز بل واقع اجساما والالام يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالايان
 وترك الكبار بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة * واقصاها
 ان يمنع لنفس مفهومه كجمع الضدين بقلب الحقائق) واعداد القديم (وجوانه التكليف به فرع تصوره)
 وهو مختلف فيه (فان قال لولم يتصور) الممتنع لذاته (لا تمتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره
 و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
 واقصا) اى ثابتا لان الطالب اثبت شيء لا بد ان يتصور او لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه
 ثم بطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والاثبت (منف ههنا) اى في الممتنع لنفس مفهومه
 (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقضى انتفاءه وتصور الشيء على
 خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزواج فانه
 لا يكون متصورا لاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (اقصا يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه
 ليس لشيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
 والخلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف
 في الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوه) وثبوته (ولاستلزام له صرح ابن سينا به) اى بان
 تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له)
 كما اشرنا اليه هناك ايضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
 * المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
 بالنفس مفهومه) بان لا يكون من جنس ما يتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق

بإيجاد الجواهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به
 (كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (بجوزة) نحن (وإن لم يقع
 بالاستقراء) ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الأوسعها وتمنعه المعتزلة (لكونه قبها عندهم) (وبه) أي بما
 ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب)
 وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) (أذ لم يجوزوا أحد) ولما قلنا
 أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالمتنوع لذاته فرع تصوره وإن بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشتر
 بأن هؤلاء يجوزونه ﴿المقصد الثامن﴾ في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب
 الأشاعرة (وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك
 جهابذة الحكماء وطوائف الأهلين) (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء
 لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا (لنا) في إثبات مذهبنا (بعد ما بينا من
 أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض (ولا يبيح منه شيء) فلا يبيح
 أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) بطلان المذهبين معا
 أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا ﴿أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض﴾ من تحصيل مصلحة أو دفع
 مفسدة (لكن) هو (ناقصا لذاته مستكملا) بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو
 أصح له من عدمه) وذلك لأن ما انتهى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مر جوحا
 بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لأقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
 أن يكون وجوده أصح للفاعل والبقى به من عدمه (وهو معنى الكمال) فإذا كان يكون الفاعل مستكملا
 بوجوده وناقصا بدونه (فإن قيل لأنهم الملازمة لأن الغرض قد يكون عاذا) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم
 من النقصان والاستكمال وقد يكون عاذا (إلى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا
 لغرض أن يكون من قبيل الأول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك
 في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو
 الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (فلنا نفع غيره) والاحسان
 إليه (إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاءه الإلزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع
 والاحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وإن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مر جوحا (لم يصلح
 أن يكون غرضه) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى
 بمنافع العباد (وإنما علم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا غيرهم ضرورة
 وثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وتوسطه) أي
 يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (أذهو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه)
 فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (الأفعاله) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا
 واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (إلا به يصلح) أن يكون
 (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضا أولى من البعض)
 الآخر إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها
 غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم تحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا (وأيضا) إذا عللت
 أفعاله بالأغراض (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والا تسلسلت الأغراض
 إلى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف
 ما فرض (وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو
 الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير

الاعتباري (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه فيج) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بجهته واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفيًا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الأفعال (فهو أول المسئلة) المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا وأتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وإن أردتم) بالعبث (أمر آخر فلا بد) لكم أولا (من تصويره) أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المنصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة منقته مشتملة على حكم ومضال لا تنحصر راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعلاا مقنضية لغايلته فلا تكون أغراضه ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بهما بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعللة الغائية * (تذنب * إذا قيل لهم) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد إلى العباد وهو (تعبير عن العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق فيج) عقلا الأبرى أن السلطان إذا أمر بزيادة وإعطائه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستفج منه أصلا بل عذ جودا وفضلا وإغناء للفقير وتبعية له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما إياه وأمر خدمه بتقيل أنامله استفج منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية فآله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم) لأنهم لا ينالون التفضل بالثواب (فيج) بل لا فيج هناك أصلا ولو سلم فجهه فأنما فيج من يجوز عليه الانتفاع والتضرر لأن الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يخص من النعم في الدنيا) وأنت خير بان المستفج عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وإن سلم فجهه) من الله تعالى أيضا (فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (أذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا) مساويا لها (الأبرى أن في التلطف بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لإنجائهم) من ظالم يريد إهلاكه (أو تمهيد قاعدة خيرا ودفع شرعاً) إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أحزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينسأ في أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثوابا إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف لم يستحقوا عقابا (ومن أين لكم أن ذلك) أي التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل نقول أن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفر والفسق وأذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف *

في أسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد في المقصد الاول في الاسم غير التسمية
 لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولاشك انه) اي تخصيص الاسم بشيء (مقابل له) اي للاسم
 كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه متفرض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم
 كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك
 ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك
 ما قل في انه ليس النزاع في لفظة ف رس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره) فان هذا
 مما لا يشبه على احد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام) هو الذات
 (باعتبار امر صادق عليه عارض له بني عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم)
 اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه
 وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبه الى غيره ولاشك انها) اي تلك النسبة (غيره
 وقد يكون لاهو ولا غيره كالطيم والتقدير مما يدل على صفة حقيقة) فاقعة بذاته (ومن مذهبه انها)
 اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
 قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي
 نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان
 كل اسم فهو التسمية بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
 على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها
 ماهو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عين ولا غيرا
 كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علم الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم
 هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاسناد ابو نصر بن ابوب
 الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن
 ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون
 الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى
 وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم
 ربك اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام
 الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الفرائي انه مغاير لهما
 لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو هندی فضول لان الاسم
 هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى
 فان لفظة الجدار متغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى
 المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فانحد ههنا الاسم
 والمسمى قال فهذا ما هندی في هذه المسئلة في المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي
 يطلق على الشيء (اما ان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (او من جزئها
 او من وصفها الخارجي او من الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها
 يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فن ذهب الى جواز تعقل
 ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما
 مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم
 فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان
 يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لمخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون

ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فحال عليه) تعالى (لما بينا) من (ان الوجوب الذاتي بنافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخر في مفهوم الاسم (بخائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعلم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالي (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل بخائز) في حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (افساعه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما ينبع من المقصد المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على انصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على انصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهبا لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ابهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يؤهم باطلا لفظه الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ابهام الباطل بمبلغ ادراكه بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين ان الله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الحائقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسما ليست في الرواية المشهورة كالنام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلمنا ويماننا وقيامنا بحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اى لا يطلق على غيره اصلا (فقل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو احد قول الخليل وسيبويه والمروى عن ابي حنيفة والشافعي وابى سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الا له حذف الهمزة لتقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيل) الا له مأخوذ (من الوله وهو الخيرة ومجمعها صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلق وحقا وبمحاراة للعقول (وقيل) معنى الا له (هو انقاد رعى الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فملية والصحيح ان لفظه الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم اى يريد الانعام على الخلق فرجعها صفة

(الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (بمن) من يشاء
 (ويذل) من يشاء (ولا يذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (النام القدرة
 فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (البرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذى لا يدركه الاوهام والابصار
 فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذوالسلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله
 (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل
 يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما
 اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به في تبليغهم عنه
 (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل
 وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على الوحدةانية (فعلية وقيل) معناه (المؤمن لصداقه) المؤمنين
 (من الفزع الاكبر اما بفعله) واجباده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره)
 اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم)
 فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن
 (الامين اى الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل)
 معناه (لا اله الا هو ولا اله الا هو) وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف
 او الذى لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء
 يبرز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع
 الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب
 او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والقبلة (ومنه المثل من عزز) اى من قسدر وغلب
 سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر لكل كسبر (ومنه جبر
 العظيم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه
 (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال)
 فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت
 وقصرت الايدي عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لا يبالى بما كان
 وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه
 الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله
 (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى اتنى عنه تلك الصفات (وحصل له
 جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل في معناه ما قيل في)
 معنى (العظيم) وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته
 فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق
 الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناه واحد) اى (المختص
 باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) متفاوتة فهذه الاسماء
 الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق
 والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الابدان
 على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم يزينه
 النقاش فانه سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب
 صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الفقار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها)
 فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (الفهار غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية

سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكل ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح مبسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (أما بالأخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والارادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهي الحديد المانعة من جراح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الزافع المعطى للناسل المن معطى العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (الذل الموجب لحط المنزل) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل لا يفتح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالحفيات) فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم (الخير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الجليم لا يجعل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع إلى السلب (العظيم قدمي) معناه في تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه أنه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (الثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالتكبر) في المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والتسيان ومرجه العلم (وقيل لا يشغله شيء عن شيء) فرجه صفة سلبية (وقيل يتي صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر) فيرجع على التقديرين إلى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كاسياً في تفسيره فيرجع إلى العلم وقيل المقدر فيرجع إلى القدرة (الحاسب الكافي يخلق ما يكنى العباد) في مصالحتهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني أي اعطاني حتى قلت حسبي (وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية (الجليل كالتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال (الكريم ذو الجود وقيل المقدر على الجود) ومرجهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لتفانئها فيرجع إلى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلاً ولا حظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لوعرفه المنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار الزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتباع بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالخلوب والركوب) بمعنى المحلوب والركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور بمعنى الصابر (أي بودئناه على المطيع وثوابه له المجيد الجليل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث العيد للخلائي) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر

(الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره (وقيل) معناه (الحق أي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأموال الخلق) وحاجا لهم (وقيل الموكل إليه ذلك) فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتمادا على إحسانه (القوى القادر على كل أمر التين) قال الآمدي معناه في النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تنهاى وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفا والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية (الولي الحافظ للولاية) أي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتول للامر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة إضافية (المحصى العالم وقيل النبي عن عدد كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم أن لن يحصوه أي لن تطيقوه المبدئ التفضل بابتداء التم المعبود بعيد الخلق) بعد هلاكه (الحبي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر) بامر (القيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالي) المرتفع فهو صفة إضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الأحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه بمنزلة أن يشاركه شيء في ماهيته وصفاته كما أنه وقد يروى الواحد بدل الأحد ويفرق بينهما فيقال هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحد في الصفات أي لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة إضافية (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستغفره ولا تغلقه أفعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسأول) الذي يصمد أي يقصد لقضاء الجوائع وعلى التقديرين هو صفة إضافية (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فدا له مبدل من التاء وحاصله في التركيب وقبول الانقسام (القادر المقدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الأول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء وأبس قبله شيء وبعد كل شيء وأبس بعده شيء فهو صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة) فهو صفة إضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره (الباطن المنجذب عن الخواص) بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المسالك المتعالي كالعلي) مع نوع من البساطة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضل على عباده إذا تابوا إليه) من المعاصي (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي) للسيئات والزيل لآثارها من صحائف الأعمال (الرؤف الريد للتحفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والإكرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقطب أي عدل وقسط أي جار (الجامع أي المخصوص يوم القضاء الغني لا يفتقر إلى شيء المغني المحسن لأحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادي يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع أي المبدع) فانه الذي فطر الخلق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) إلى سبيل الخيرات (الصبور الحليم) وقد مر فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمتنا) بمنه وكرمه (أنه هو الغفور الرحيم) ثم أن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على الوجه الاختصار تقريرا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فليطبعه بارسا تل المؤلف في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كما لنوبة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراد) اربعة ثلاثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا

المرصد الاول

في النبوات وفيه مقاصد تسعة * المقصد الاول في معنى النبي * وهو لفظ منقول في العرف عن سماء اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي (فقبل هو النبي) واشتقاقه (من النبأ) فهو جيتئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانياته عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلوشانه) وسطوح برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) سماء (في العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعة وغيرهم من المليون (من قال له الله) تعالى عن اصطفاة من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم) حتى ونحوه من الالفاظ (المفيدة لهذا المعنى كعبثتك ونبتهم) ولا يشترط فيه اى في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله سبحانه) يختص برحمته من يشاء من عباده (فالنبوة راحة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط) وهو اعلم حيث يحمل رسالته (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى) وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالاقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها) اى احدا الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على الغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنقشة بصورة ما يحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد اتصل) النفس الناطقة (بها) اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية (وت شاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستمد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينكس منها الى الاولى ما يقابلها (واؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وما عداها من التفاوت) في ادراك المعاني العقلية (في طرق في الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط (ومنتازا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قول ولا كيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فحين قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب بحيث لا يبق فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذا الاطلاع على جميع الغيبات لا يجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يختص به) اى بالنبي (كما اقرتم به) حيث جوزتموه للمرضى والثائمين فلا يتجزئه النبي عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذموم (مشكل) لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بطله الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تنفذ الاظنا ضعيفا (وثانيتها)

اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هويل عالم المناصر مطيع له متقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن عند الحبل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما تشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاً في غيرها) اي في المواضع السافلة (اقل عرضاً) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يجد ان تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهوى النصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمه وخراب مدن فاسدة) وبالجمله تتصرف نفسه في العنصرية خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبة لما جبه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحاء (قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس و ارادتها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس في الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه (ولمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترقم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحياء) من الله اليه (ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت العقولات كشاهدة المحسوسات فان القوة التخيلية تكسو العقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتفاش المحسوسات فيه من خارج (وبما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يرتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تليس) على الناس في معتقدهم (ونستر) عن شاعته (بصارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) اما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتوج كاسلف فلا يتصور كلام حقيق للمجردات (وما له) اي ما ك ما ذكره في الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كالمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية (ولو كان احداً امر او نهاها من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلا ثم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها) قطعاً (ووربما خالف) ماداً اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جلبت عليه من الالباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلك له الهمم متفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً (سبيل القرار) اي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه في معاشه)

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناه جنسه في المعاملات) وهي ان يعمل كل واحد لا آخر
 مثل ما يعمل الآخرون (والمعاوضات) وهي ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله
 الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر اولى تحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني
 نوعه حتى يخبر هذا لذلك ويطن ذلك لهذا ويزرع لهم ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه
 صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون
 من معاملة ومعاضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله
 (ولو لا شرية بنقادلهما الخاص والعام لاشربت كل نفس) اي مدت عنقها (الى ما يريد غير وطمح) اي
 ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر)
 اي الاختلاف (والقتال والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اي القتل (والمرج) اي الاختلاط (واختل
 امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية
 فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللاتفة به (وهدى) اي كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه
 سيما الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداء)
 من تلك الانواع (وهذا) اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه
 من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي
 سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقنضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته
 فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء * المقصد الثاني * في حقيقة المعجزة وهي (بحسب
 الاصطلاح) عندنا عبارة عن (ما قصده اظهره صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور
 ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة * البحث الاول *
 في شرائطها وهي سبع (الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التزك وانما اشترط
 ذلك (لان التصديق منه) اي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول
 التعريف) مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه) اي على وضع ايديكم
 على رؤوسكم (ففعلا ومعجزاته معجز) دال على صدقه (ولا فعل الله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم
 على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادر عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل التزك وجوديا) بناء على انه
 الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الامدي ان المعجز
 ان كان عدميا كما هو اصل شئنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا
 كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم
 مقامه * الشرط الثاني ان يكون المعجز (خارفا للعادة اذ لا يعجزونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة
 التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارفا للعادة بل معسدا اكلطوع الشمس في كل يوم وبدو
 الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة
 (وشرط قوم) في المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقبدا له كصعوده الى الهواء ومشيه
 على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
 معجز) قال الامدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم
 الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه
 القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون
 الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي
 وهو الاصح واذ عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال * الثالث ان يتعذر
 معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز * الرابع ان يكون ظاهر اعلى يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له

وهل يشترط التصريح بالتهدى (وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) بشرط (بل يكفي
 قرائن الاحوال مثل ان يقال له (اى لمدى النبوة (ان كنت نبيا فاطهر معجزا ففعل (بان دعا الله فاطهره
 فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا بمزلة التصريح بالتهدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى
 فلو قال معجزنى ان احبى مينا ففعل خارقا آخر (كثنق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه (لعدم تنزله منزلة
 تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واطهره (من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزنى ان ينطق
 هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه (لان المكذب هو نفس الخارق (نعم
 لو قال معجزنى ان احبى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا
 لان المعجز احياؤه (وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك (الاحياء
 (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى (فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل
 هذا (الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا هاش بعده (اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر
 على التكذيب قال الامدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خربنا في الحال (قال
 القاضى (بطل التعجاز لانه كان احبى للتكذيب (فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق (بين
 استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين (بخلاف الضب (والظاهر
 انه لا يجب تعيين المعجز (بل يكفي ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا بقدر احد على ان يأتى بواحد
 منها وفي كلام الامدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا
 لم يكن معينا فاكثرا الاصحاب على انه لا بد فيها من المسائلة وقال القاضى لاحاجة اليها وهو الحق لظهور
 المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون (المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها (بلا اختلاف
 او متأخرا عنها على تفصيل سياتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزنى ما قد
 ظهر على يدي قيل لم يدل على صدقه ويطلب به (اى بالابتن بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد
 الدعوى (فلو معجز كان كاذبا قطعنا فان قال (في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا
 خلوه واستر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلفه فيه قبل التهدى
 لان المعجز اخباره عن الغيب (وهو واقع مع التهدى موافق للدعوى لخلق ذلك الشئ في الصندوق
 (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التهدى (فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا
 فانه (بناء) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسبطله) وانما كان مبنا على ذلك لان العلم
 بالغيب لو كان مخلوقا قبل التهدى لم يكن اخباره بمنزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه
 انه آية صدقه ودليل عليه وسأنتك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل (ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء
 و اليه الاشارة بقوله (فاتقولون في كلام هبسى في المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة)
 فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون ايضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه
 وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا)
 تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز
 والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء (فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا
 اى تأسبسا للنبوة من ارهاصت الخائض استسه والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لئلا يخرق ذلك
 العصر وهو مر دود لوجودها في عصر لاني فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله
 وجعلني نبيا ولا يمنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره (فلا
 تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه
 الكلمة (المنقولة عنه (بنيت شفة الى اوائه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه

شراطينها) وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلني نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين) في انه تعبير عن التحقيق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قرئناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما التأخر) عنها (فاما) ان يكون تأخره (زمان يسير يعاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف المتقدم زمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (زمان متطاوّل مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة (قيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (واما اتى التكليف بمسابعه حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده (وقبل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل بصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعني كونه معجزا (والحق ان التأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمختار عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطنا لا تصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابداء الافكار في البحث الثاني في كيفية حصولها

المذهب (عندنا) انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما نطق به مشيئته من دعوى النبوة فمن ارسله الى الناس ليدعوه الى ما ينبغيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاطهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لصفته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما نشاهده في المرضى) من (ان النفس لا اشتغالها بما ومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الدنية (تنكف) وتمنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالو امسك) اى زما نالو امسك عنه (في) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هالك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في التوجه المنخرط في سلك الملاة الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تماثل الاركان اشد واغوى واما توجيهه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابنت عند ربى يطعمنى ويسقئني (واما القول فكا لاخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتفاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى التخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبان يفعله فلا لا تفي به منه غيره من تنق جبل اوشق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقوتها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه

البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات

كأنفطار السموات وانتشار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال
 في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة
 ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله (وهي عندنا)
 أي الأشاعة (أجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيب أي عقيب ظهور المعجزة) فإن اظهار المعجز
 على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالة عقلية لخلف الصدق
 عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تنق الجبل وأوقفه على رؤسهم وقال
 إن كذبتوني وقع عليكم وإن صدقتوني أنصرف عنكم فكما هموا بتصديقه بعد عنهم وإذا هموا
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع
 كونه ممكنا عنه أمكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثالا قالوا إذا ادعى
 الرجل بمشهد الجبل الغفير أني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم
 من الموضع المعن ذلك من السرير واقعد بمكان لا تعناده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق
 بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب
 على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعى المصالح ويدبر المفاسد
 بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في إفادته العلم بالضرورة
 العادية) أي ندعى أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وإن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية
 (ونذكر هذا) المثال (للتفهم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله
 تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه وهو اضلال قيمع من الله)
 فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا أنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب
 (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعاً) أي دلالة قطعية بمتنع
 الخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به تميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه
 (بعبه فإن دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقاً) وهو محال (والا
 انفك) المعجز (بما يلزمه) من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال (وقال القاضي اقتران ظهور
 المعجزة بالصدق) ليس أمراً لازماً وماعقلاً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات)
 كما عرفت (فاذا جوزنا انخراطها) أي انخراط العاديات (عن مجراها) العادية (بجاء خلاه المعجز
 عن اعتقاد الصدق وحيث يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة
 والمفروض أنه جائز (وأما بدون ذلك) التجوز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لأن العلم بصدق الكاذب
 محال) تذييل من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعى
 النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها واستأنبك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها) المقصد
 الثالث في إمكان البعثة وحيث فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن الدال على الوقوع
 دال على الامكان (بلا اشتباه) وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلاً لما مر) من أن النظام الأكمل
 الذي تقتضيه الضاية لازمية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة
 يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم
 لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل (حسن)
 قطعاً لأعدائهم (وقال أبو هاشم يمتنع خلو) أي خلو البعث (عن تعريف شريعات لا يستقل العقل بها)
 لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجسائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة
 (و) جوزها أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولاً (وقيل) إنما يجوز البعث لتقريرها
 (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناءً) أي مبنى (على أصلهم)

الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الاطراف
 ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا (فانا) انما (ادعينا) الامكان
 العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة
 (وهم طوائف * الاولى من احوالها) اى حكمي باستصحابها لذاتها * (الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو)
 البعثة (عن التكليف) باوامر وفواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها * (الثالثة
 من) جوز التكليف و (قال في العقل كفاية) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها *
 (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تصور) النبوة (دونها) اى دون
 المعجزة * (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة * (السادسة
 من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين
 عنها فان العلم بمحصل المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن
 وانه لا يجدى في المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن
 (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها * (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها
 (احجج) على استصحابها (بوجوه * الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله
 ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبي
 (الثانى ان من يلقي اليه) اى الى النبي (الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) لكل من حضر
 حال الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترقتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك)
 اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها)
 اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر
 (لا يحصل الا بفاضة النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما
 لا يخفى (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم اوسنة بل هو مختلف
 بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فله كلف الاستمهال)
 اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في اى زمان كان (و) حينئذ يلزم اخام
 النبي وتبقى البعثة عبثا (والا) اى وان يجزله الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف
 بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه فيح عقلا) فيمتنع
 صدوره عن الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول
 ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتفاصر عنها جميع المخلوقات
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى
 وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن
 شئ * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) في التعديل والتجوز (فلا يجب الامهال) لانا بنا فيما سبق انه
 اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر
 فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل
 لم يجب الامهال لجرى ان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله
 (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) في التحسين والتقيح (وان
 صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص
 لهم عن ذلك الا لزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت
 مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المماليك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق

(فقال) الولد (دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقيما في نظر العقلاء ولو هلك الميكن ملوما مذبذوبا ومن منعه ذلك اليس منسوب الى فعل ما توجه به الشفقة والحنو) وبما قررناه بندفع الالتزام عن اصلهم ايضا * الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وابضا هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمها (نمتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ اى حين اذ ثبت الجبر) فيصح (فيكون ممتنعا) (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التنب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا اجمع عنه (وهو) اى الاضرار (فيصح) والله تعالى منزعه عنه (الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث) فيصح (او لا لغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (او الى العبد وهو اما اضرار وهو ممتنع بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعد منه بخلاف المقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك ان اضرار جاعة لمنفعة آخرين ظلم فيصح (الرابع التكليف) بانقاع الفعل (امامع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) اصلا (لوجوه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا فيهما وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بمحصل الجاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوز. وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لا يقول بوقوعه ولا ان) اى ولا يقول بان (كل تكليف كذلك) اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفاضل) وهو النظر فيما ذكر (ترى) اى تزيد ونفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية (و) جواب (الثاني) ان يقال (ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية يربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز * (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل) بالحسن والقيح (ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع ما اجنباه الثاني) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع للدنيوية والاخرية التي تربي على مضرة التعب بمشاغ الافعال واما عقابه ابد اى فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمثل امر مولا وسيد. وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلًا بمحصل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه حينئذ لوجوه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل

وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (في الحال) انما هو (بالايقاع في ثاقى الحال) لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اوردموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اماحال وجودة فيكون تحصيله للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين التقيضين (وهو) اى الاحداث (مما لا شك فيه فما هو جوا بكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكير في معرفة الله وصفاته واقفاله (احد اغراض التكليف) بل هو الصمد الكبرى منها (وسائر التكليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش الممين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى يرى شغلها على شغل التكليف) * الطائفة (الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البثنة) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والناسخية غير ان البراهمة من قال بنبو آدم فقط ومنهم من قال بنبو ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبو شيت وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احبوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها (ولا يعارضها بمجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح (ان الشرع المستفاد من البثنة) فائده تفصيل ما اعطاه العقل اجالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا يشكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة فى دهر طويل يحرمون فيه) اى في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته) اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في امكان معرفة التكليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الامن جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهوان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى وضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه (تمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلى * الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجوز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهابا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا) كلا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان لعدم) المدعى عقب دعواه بلامهلة (ويوجد مثله) في آن اعداه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى في تجوز خرق العادة (من الخط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الاثنى بالاحكام الشرعية في الاوقات المنفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تنقاضه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض

وما بينهما ومن انعداها (الذي نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة
(لا ينافي امكانها) في انفسها (وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الخير المعين
لا يستلزم فرض عدمه بل له مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به
شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة
مع امكان نقيضه في نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لشي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل
عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة) من قال بظهور المعجزة
لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا
مترتبة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما المخالفة لنفسه
لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر
عليه بعض آخر منها (اولما جاز خاص في بدنه) هو اقوى من امر جاز اقرا له فيقوى به على فعل
يعجز عنه غيره وان تواقفا في الماهية (او امكنه ساعرا) ماهرا في السحر (وقد اجتمع على حقيقته)
اي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به
بين المرء وزوجه والسنة قصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرة فقد
خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين
الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره
وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي
(اولا طلسم اختص) هو (بعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات
الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه
غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن
تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث
الكائنات العنصرية وحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فن عرف احوال الفاعل
والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (او لخاصية بعض المركبات)
اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد
(والكهربية) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناه فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه
حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق
الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالم بذلك النوع من التركيب دون غيره
(الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) اي استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال
غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد النبي ليقوى الناس واما عصمة الملائكة فاما تعلم
بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا (او الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة
(او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها لحدث من الحركات الفلكية (وهو) اي مدعى
النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من
السنين ويستتبع امرا غريبا (فانخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على
صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع)
ان لا يصدق به التصديق (اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى) اذ لا غرض
واجبا في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق

(اذلعه) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ابهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب)
 بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ
 الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الحارق (لتصديق
 نبي آخر) موجود في جانب آخر او يكون ارها صائبي سبأ في فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي
 قبل مبعثه وكالتور الذي كان في جبين آباءه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يقع عندكم منه شيء) ولا سمعا للزوم الدور
 (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض
 الاقطار (اولعه) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (في اعلاء كنه
 لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه
 فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (اوشغلهم ما يحتاجون
 اليه في تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لما منع) منع
 المعارض عن اظهار ما عارض به (اوظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم)
 وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحي بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات)
 الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمي معجزة (دلالة على الصدق) * الجواب الاجالى ما قررناه غير
 حرة) اى قررناه مرارا ومن جعلها جواب الطائفة الرابعة (من ان الجوزات العقلية لاتنسا في العلم
 العادى) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول اثابينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله)
 فالعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حدا لا عجز) الذى هو (كفلق البحر
 واحياء الموتى) وبراء الاكهم والابرض (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة
 فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد العجز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
 ايضا) انه لا التباس (او) يكون (معه) اى مع ادعاء النبوة والتحدى وحيد (فلا بد من) احد امرين
 اما (ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال)
 على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى ان لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غيره
 (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه (و) من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ
 ابو اسحق (لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد)
 والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقا فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة
 (اذا لم تقع على طريق التعظيم والحيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة
 عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة على التقادير) كلها (فالفرق بينهما وبين المعجزة
 ظاهر) فلا تشبه احديهما بالآخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) اى لا نقول بان خلق المعجزة
 لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى
 (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حجة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الحجالة
 مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول
 بالوجوب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحجة في ذلك الشخص من غير
 ان تحصل فيه الحجالة (وعن الخامس قدمي) في مسألة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب
 عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز
 من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية
 والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل
 زمانه واستباعتهم والحكم عليهم في انفسهم ومالههم) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها)

اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لا يندب له احد) ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا
 (والقدر فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة
 واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امر اخارقا للعادة دالا على
 صدق المدعى وان كان مائى به مقدورا لغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته)
 على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض
 فى بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم
 الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاسمحاح عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى
 عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية * الطائفة (السادسة)
 من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم)
 فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه * الاول
 اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل
 الا كذب كل واحد الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان
 من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين
 (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العديدين المذكورين فى افادة العلم (تحكيم) محض واذا كان كذلك
 (فلتفرض طبقة لا تفيد) اى لا تفيد العلم قطعا كائنين مثلا (ثم زيد عليه واحد او احدا فلا يفيد) شئ
 من هذه المراتب (بالغاما يبلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة * (الثالث لو اوجب التواتر العلم
 لوجه خبر الواحد واللازم متف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا)
 منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالواجب له) اى العلم على تقدير حصوله انما
 (هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ * (الرابع شرطه
 استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم
 شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم
 حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به
 (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح * (وجواب الاول منع مساواة
 حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه
 كل واحد) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو
 (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلفه بعدد دون عدد) فلان سلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب
 وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين
 والسمعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل
 باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم
 لسماع من عدد ولا يحصل لسماع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم
 عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلفه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير
 موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة)
 لحصول العلم لا موجهة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لا تجماع السبب) بل تكون متقدمة عليه
 (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مداخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاقه شئ آخر
 وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انما نجد من انفسنا
 ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى ما لا اقوى
 منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم

ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس) ان ادعى العلم الضروري
الحاصل من التواتر الواقع (في نفس الامر) (على شرطه) وضابطه (لا ان يستدل بالتواتر) والعلم بحصول
شرطه وضابطه (على ما ادعينا) والفرق بين الامر بن ظاهر) فان حصول التواتر في نفس الامر
مستلزم على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه
اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماسية سوى التواتر وليس يعتبر
في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم
منه الدور نعم اذا استدل على شئ يكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه
توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر
ضروري عندنا لا نظري فتدبر * الطائفة (السابعة) من اعتراف بامكان البعثة ومنع وقوعها
قالوا تتبعنا الشرائع) التي اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة
فعلنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل
والحكمة (كأباحة ذبح الحيوان وابلاؤه) لنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع
والعطش في) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع انه لا منفعة في هذا
المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطي القياقي
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع ثملها
ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لامرئيه
له على سائر الاجار وكبحرهم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسنة وكبره اخذ الفضل في صفقة
وجوازه في صفقتين) كأن ينبع مدحوة جيدة بمدن من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم
ثم اشترى به مدن من الرثة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اي الصفقة والصفقتين (في المصالح
والمفساد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض
في افعاله تعالى (فما يتبعه) اي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة
(ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد
بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الالية وملكة قهرها) اي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا مجرد امثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة
ورسوخ في العلم فرما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقادها
امثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد بزيادة ابتلاء
في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمته ومصلحة حاصله في الاحكام التعبدية
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلوم * المقصد
الرابع * في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل * الاول وهو العمدة انه ادعى
النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتر الحق بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره * الكلام في القرآن * وكونه معجزا ان نقول نحدي به ولم يعارض
فكان معجزا) اما انه نحدي به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة (وايات النحدي كثيرة) كقوله تعالى
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض
فلانه لو عرض لتواتر) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصي
البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه) واما انه حينئذ اي حين اذ تحدى به ولم يعارض
(بكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة

سؤال اوجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التي اوردوها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن في وجهه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين * الاول في وجهه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقل هو ما اشتهل عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعها) اى اواخرها (وفواصلها) اى اواخر الآتى التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجهه اعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) واهل العربية ثم انهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معاني المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيتها (عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف اللفاظ وروث المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة في تلك اللفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك اللفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يمتد وجود الفاظ هي افصح من اللفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثبت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتشليل) اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات (بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الاوجده فيه احسن ما يكون) فالقرآن مشتمل على جلها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اى من المذكور الذي هو فنون البلاغة (وربما لورام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يأت له قال الامدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستينار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لورام غيره في كلامه لما واثاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) اى وجهه اعجازه (بمجموع الامرين) اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبيهم سيغلون) في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبل الكاثنة على وفقها (وقيل) وجهه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكو في ذلك بقوله تعالى

(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرف) على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابواسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتمزيق بالعجز والاستنزال عن الرياضات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة) يعني ان المعارضة والاتباع بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل الثاني * في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون يتألف من يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبه (واختلافكم فيه) اي في وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفاه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وابضا فحماقات مسئلة على وزنه) واسلوبه ومن حاقاته قوله الفيل ما الفيل وما اذ راك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه * الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسمنا الى اقصر سورة من القرآن و) اتم (تزعجون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (يتألف ربما زعم ان الافصح معارضها) الذي قيس اليها (ولابد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد تنفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه (الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتيزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية) والآيتين لم يضعوها في الصحف الابينة اوعين والتقرير ما مر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في الصحف الى عدالة ولا الى بينة اوعين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تفق عنده ولا تجاوزه (ولابد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا للكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الاعصار (معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلو جوه * الاول انه جاز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومرتبة) اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المجمين والكهنة) كادل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ما خلا عنه) اي عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلو جوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولان فعولان فعل ومنه قوله واملى

لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع
كسرة الميم في ويخزهم وقحة النون في مؤمنين كان موزونا بلاشبهة (سيما) اى وفي القرآن ما هو شعر
لاسيما (اذا انصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا
اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل)
القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولاعلى الحوادث
اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو
ان هذان لسان قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحن وسقيية العرب بالسنتهم * الرابع
فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك
وفيه ابضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس انه نفي
عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج
صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما في اللفظ او المعنى والاول
اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل
كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت
كالجبارة بدل فهي كالجبارة و) مثل (السارقون والساوقات بدل والسارق والساارقة * واما
تبديل التركيب فمخوضت عليهم المسكنة والذلة تبدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت
بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فمخوض النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم
وهو اب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون
نحلة اثني * واما) لاختلاف (في المعنى فمخوض بنا بعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (ور بنا يا بعد
بين اسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغبية
وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وقبح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال
عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصاص الطوال بحيث
لوتبعها ابلغ البلغاء لم يعترفها على سقطة فضلا عن التساقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور
في مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار
من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلاشبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز
* واما القول بالصرف فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها (على ان القرآن معجز و)
على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لوقال انا اقوم واتم لا تقدرين عليه
وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل معجزا بل معجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف
المرتضى لعلوا ذلك من انفسهم و) لتناطقوا به عادة وتواتر عنهم (ذلك) لتناطق لجرىبان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذكروا) ولم يظهره (لثلا يصير
حجة عليهم) لمحنة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال حجة وانتكاس دعوته فلا
يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا
لصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكلية عن مقتضاه
(وان لم يكن موجبا) لصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه)
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صبروته حجة عليهم (الثالث) انه
لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن

الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالاثبات به) فلههم
بصد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يمارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
﴿ واوجب ﴾ عن الشبهة القادحة في كون القرآن مجزأ بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول
(قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الحفاء قلنا الاختلاف والحفاء وان وقع في آحاد الوجوه
فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار
عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجزو انما
وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى احد ما بيناه) بعينه (يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملتها منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعه (وكأين من يبلغ بقدر على النظم او الثر ولا يقدر
على الآخر ولا يلزم من القدرة على احد هما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت
للكل) من حيث هو كل ولا جملة من الافراد المتعددة ككثرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار انه
مجزأ ببلاغته ﴾ واما الشبهة ﴿ القادحة في ذلك ﴾ فالجواب عن الاولى ان الفرقى كان بيننا
لمن تحدى به) من بلفاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عى عن ذلك لقصوره في صناعة
البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد معجز
او تلك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جود) وعدول (عن سواء
السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتل على مثل بلاغتها لا بما هو اضافها
المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) في اثبات النبوة (كون
القرآن بجملته او بسوره الطوال مجزأ) وهذا مما لا ستره به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم
اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الاحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور
القرآن مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن
في مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سئلنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (انهم لم يختلفوا في نزوله
على محمد صلى الله عليه وسلم) (و) لاني (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك
لا بضرنا فيما نحن بصده (واما البسمة فالاختلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل
سورة) كما هو القول الجدي للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كبت للتين كما هو قوله القديم
او كونها آية فزة ازلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الخنيفة (لاني كونها من القرآن)
في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع
القرآن فيما يأتي به الواحد من آية او آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير)
فيما بينه وبين الآيات الاخرى لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه
السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فأتى به الواحد كان
متيقنا كونه من القرآن وطلب البيئة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى
(و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوظ بالقرآن قديفد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى
ولا علينا ان ثبت) ذلك العلم (بالتواتر وبالقرآن) قلنا ان نختار ان ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من
القرآن بالاحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لا بضر) فيما نحن بصده (عدم اعجاز الآية والآيتين)
فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بنماها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن
الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله وبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة

العليا (فيفقون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهدوا اما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولولم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهيين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثله (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالب على اهلته وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخيل وتوهم) لما لا يثبت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلب ثعبانا يتلفق سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به) اما (فرعون) فانه (لقصوره) فى هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر) وكذا الطب فى زمن عيسى عليه السلام فانه كان غالبا فى اهلته وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل فى بابه (علموا ان احياء الموتى وبراء الاكهم ليس حد الصناعة) الطبية (بل هو) (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالنفاقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلة بمارى ويقولوا والزراعات زراعا فالخاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (لدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة واغترقوا من اجله فرقا مختلفا علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلما) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجز منه) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك البلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجما (و به) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المتجمين والكهنة لم يبلغ ذلك البلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى فلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتغال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلما) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف) واما الشبهة (الموردة عليه) فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع او زيادة او نقصان) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريفه واتحاد رويته) ما ذكره من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (فى نثر البلغاء اتفاقا) اى بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه اد خل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكاتب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان التكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى ونصيره.

ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشمل على امور كثيرة فذكرتارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقبل غلط من الكاتب ولم يقرأه) فان اباعمر وقرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها و اباها) * قد بلغا في المجد غاياتها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقى الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية العرب والبنى في كلمة هذا وبين جمع العرب والبنى في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) اي انه (واللام) حيث تكون داخله في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذکور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع توهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحاد افرود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل توارا (وما نقل) منه (متواتر فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المتقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف الثاني عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غشوسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه منصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لافائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التمين (ولكن ندمعها او كون القرآن معجزا واما ما كان يحصل المطلوب) اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

الكلام في سائر المعجزات

اي ما سوى القرآن (وهي انواع) * الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التهدي فيكون معجزة * النوع (الثاني) كلام الجمادات قال انس كنعند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفامن حصي فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صيهن في يداني بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادرك جمعامن الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاته جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصحبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتغل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابني وهو لاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كسترى

اباهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كما سمع النبي عليه السلام في سفره فاقبل اعرابي فلما دعا قال له النبي عليه السلام ابن تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمد عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقلت نخد الارض) اى تسقىها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سميت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سمعتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرخنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الحدرى رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنم له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقبى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تنق الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احذئك يا عجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بصارة اخرى (والظبية التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفها وضمت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي ناثم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادق ولى خشقان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذب بنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتهى الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلقى هذه الظبية (فاطلقها فاناطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقه حراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال لكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا هلى خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما اومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مررت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركاتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاء وقال بم اعرف انك رسول الله (ارابت لودعوت هذا العنق) من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم (فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحينئذ الجذع اليه) لما فارقه وصعد الذبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ماروى انس من ان امه ارسلت حبسا في نور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربعة ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون

حتى زووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب
 فيه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت
 بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى
 ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضوا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة وجوع الامر الى
 بنى الصباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث
 عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المفارقة للقرآن (وان
 لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم
 وهو كاف) لنا في اثبات النبوة * المسلك الثاني * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاء
 الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاء ايضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالنقذ من الضلالة
 (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط
 لاقى مهجمات الدين ولا في مهجمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهدا عداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل
 قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ
 الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
 في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة
 مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
 فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آتائهم وفي غاية السخاوة حتى
 عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا
 عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
 التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع (واحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية
 (واقdamه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفرق قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد
 ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جثاته (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعد بها
 بقوله والله يعصمك من الناس (لا تمتنع ذلك مادة وانه) عطف على اقدمه المندرج في الجبرورات
 الداخلة في حيز الاستدلال اى وباته (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما
 صطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته) لان امتياز
 شخص بمنزلة فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبيا)
 قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرناه
 (فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لحوالهم في الدنيا
 والاخرة * المسلك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام
 في التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم محيى صفته مفعلا انه يحى في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
 وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليتين عن ذلك واما ذكره مجملا
 فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم
 دلالة على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المتمد) في اثبات نبوته
 عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع *
 وارتضاء الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا
 معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصناعة التزوير
 وترويج الكاذب المغتربات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول
 بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) النير (والحكمة) الباهرة

(لا نهم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة
 (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحت
 تلك الاديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة واشرفت شمس التوحيد واغار التنزيه في اقطار الآفاق
 (ولامعنى للنبوة الا ذلك) فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي
 هي غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
 في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكل وانم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسول
 قال الامام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان الله فاننا بحثنا عن حقيقة النبوة
 وبيننا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عدها واما اثباتها
 بالمجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسالك (قريب من مسلك الحكماء) ان حاصله ان الناس
 في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم
 ان المنكرين لعشته عليه السلام خاصة فومان احدهما القادحون في مجزته كالتصاري وقد مر
 ما فيه كفاية) لدفع مقالاتهم (وثانيهما اليهود الاليسوية) منهم (فانهم سلخوا بعثته لكن الى العرب
 خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اي اليهود المنكرون (بوجهين) الاول ان نبوته تقتضي نسخ (دين
 من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه
 يدل) اما (على الجهل او البلاء وكلاهما محال على الله تعالى بانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه
 تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلامر جح وحيث (لو كان فيه) اي في الحكم المنسوخ
 (مصلحة لا يعلمها) اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها او لا
 ثم اهلها بلا سبب ثانيا فالبداء) اي الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في
 الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح في الاحكام
 (فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص
 في وقت دون وقت وربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته
 (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مر جوحيتهما
 مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والحكموم عليه هنا)
 اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعةنا (ليس بممتنع) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان
 تحمل الحكموم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم المنسوخ من الافعال مغاير لما يتعلق به
 الحكم المنسوخ وحيث يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين
 (ان موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بل لا تنافي وحيث
 لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) اي بيان انه نفي نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله
 (تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه
 في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون)
 موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوسكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني) وهو
 نصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التي
 تتوفر الدواعي على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى
 حجة له) اي لمن يدعيه (فيه) اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا
 (واما الثالث) وهو سكونه عنهما (فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى
 الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشرعية عيسى
 او بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اي دوام السبب (عن موسى ولو كان

كذلك) أي متواترا كما زعم (لاحجج به على محمد ولو احجج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواترا صلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود (واما التزديد فخنثار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (واما نقله) ذلك (تواترا اما نقله الدواعي) منهم (الى نقله لما فيه من المحجة عليهم) لالهم (واما نقله الناقلين في بعض الطبقات) المتبصرة كثرتها في التواتر (لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن نخت نصر فانه قتلهم وافناهم الامن شد منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمجربات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البشة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة * المقصد الخامس في عصمة الانبياء * اجمع اهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلفونه عن الله) الى الخلائق اذ اوجاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لا دى الى ابطال دلالة المجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) اي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف قصه الاستاذ) ابواسحق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المجزة على صدقهم) في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) ابو بكر (مصبيا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمجزة) فان المجزة انما دلت على صدقه فيما هو منذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدالتها (واما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهى اما كفر وغيره) من المعاصي (اما الكفر فاجمت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عند هم كفر) فلزمهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اي اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذاولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن ثمود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبارا وصغارا كل منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البشة او بعدها (اما الكبار) اي صدورها عنهم عمدا (فهم الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضي والمحققون من الاشاعة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبار عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة في المحسين والتقيج العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصح (بمنع ذلك عقلا) لان صدور الكبار عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق ونزك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) او على سبيل الخطاء في التأويل (فجوزه الاكثرون) والخيار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الحسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الحسية) وهي ما تلحق فاعلمها بالارذال والسفل والحكم عليه بالحسة ودناءة

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس
 منها كنظرة وكلمة سبغة نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صفار الخسة سهوا
 (بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم
 وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والانصاف بالنبوة (واما قبله
 فتعال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دالة للمعجزة
 عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دالة سمعية عليه ايضا (وقال
 اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدورا لكبيرة (بوجب النفرة) عن ارتكبا (وهى تمتنع
 عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن
 ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الاباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغار
 الخسيسة دون غيرها) من الصغار (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا
 ولا خطأ فى التأويل بل هم مبرأون عنها باسرها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي * لنا) على ما هو
 المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغار عمدا
 (وجوه * الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
 (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
 فاتبعونى يحببكم الله * الثانى لو اذنبوا اردت شهادتهم اذ لا شهادة لفا سبق بالاجماع وقوله تعالى
 ان جاءكم فاسق ببناء فتنينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل الزائل بسرعة
 (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة * الثالث ان صدر عنهم
 ذنب (وجب زجرهم) وتعتيقتهم) لعدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم
 ايداء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا وقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا واذنبوا
 (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) تحت (قوله الا لعنة الله على الظالمين
 و) تحت (قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (انامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم)
 فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا)
 على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانبياء (العذاب)
 على الذنب (اذا لاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم)
 المفاضلة عليه (بالمعصية ولذلك ضعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كما حد من النساء من بات
 ممكن بفاحشة مبيئة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
 بالمعصية استحق العذاب اضعا فاضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهد) تعالى لقوله لا ينال
 عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حل ما فى الآية على عهد
 النبوة فذلك وان حل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى
 * (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله
 تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لا غوينهم اجمعين الا عبداك منهم المخلصين واللازم
 باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخصاله ذكرى الدار وفى) حق
 (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم
 اخوا ابليس ولم يذنبوا * (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فرقا
 من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذلك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم
 بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين
 (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله

اتفاقكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا
(الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون)
اي الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد
من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيب
دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعني قوله المصطفين وقوله
الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
الافى كذا ومن الاخيار الافى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز
صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فذهب ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقصد والسابق لا نأقول
الضيق في قوله فذهب راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج
العصمة) اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها
في محمل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصدا لاسهوا ويشترط في القصص ان لا ينهنا فاعنه ورد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد
للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معقوفة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل
(واخرج المخالف) اذا هب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغار عمدا
ايضا (بقصص الانبياء) التي نقلت في القرآن والاحاديث والاكثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب
عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجلا ان ما كان منها منقولا بالاحاد وجب ردها
لان نسبة الخطاء الى الرواة اهلون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فادام له محمل آخر
جلته عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم يجد له محيصا جلته على انه كان قبل البعثة
او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغار صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اي لا ينفى كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغار الصادرة سهوا (تسمية ذنبا) في مثل قوله تعالى يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
(ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور
الثلاثة لا تنافي في المحملين الآخرين (اذل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)
عنهم او) (عندهم) الاترى ان حسنات الاراسيات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا وذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (او ان) اي اولان (قصدا وبه هضما
من انفسهم) وكسرها لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهاال
والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جواز الصغار عمدا فله زيادة فصححة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر
وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولفصل ما اجلته) من استدلال المخالف
بالقصص المتولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) اي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيها) اي
تكلموا بملء افواههم (في التمسك بها من ستة اوجه) * الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله
فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الامن اتبعك من العاوين * الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن
تكون التوبة الا عن الذنب) لانها التندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفة النهي

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آتفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنهما فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا للتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الابد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتبه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم التراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الواقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعة الالامعة) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) بمعنى حواء (ليسكن اليها فلما تشاها جلت حلا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلها له شركاء راجع اليهما ان لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له الله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها العمل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدنيك فقالت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجعل يدعو ان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لاني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كهما) بالله (تسميتهما ابتداء هما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلها لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فان الدليل على الشرك في الالهية ولعله) اي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً (اوله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشرا كهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلها لآدم ولدهما على حد في المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) اي ومن ذلك الحمل (قصة ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امر ان * (الاول قوله) في حق الكواكب (هذاربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الابد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البثنة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارنى كيف نحى الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية تصرح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدخا غ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لانه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المغضية الى التردد بين الكيفيات
 المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث
 نبيا يحى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)
 و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كقروا تم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو
 جوابنا وما يمتسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
 الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم
 والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله
 وكما حال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه
 اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتسك بها من وجوه * الاول
 قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطي) (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على
 سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسي وقوله
 فطمتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر
 عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا
 ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما
 حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا
 بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته)
 في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا ينم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه
 مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين تخوفاتوا بسووة من مثله الى قوله ان كنتم
 صادقين * الثالث) قوله (والق الا لواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب)
 استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فإذآؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى
 (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يذنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك
 الواقعة (فخاف هارون ان يعتد بنوا اسرائيل خلافة) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى)
 حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون
 واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان
 او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لاعلى طريقة الايذاء
 بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشقته وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه
 لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر قال الامدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجهما عن
 مذاق العقل * (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيا نكرا) وذلك الفعل
 لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى
 كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهره هذه الواقعة ولم يعرف
 حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا
 شيء منكرا (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طبع
 في امرأة اوريا فقصده قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى
 شتهرت به (مختلفة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يلقى ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام)
 يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجعة باوصاف كمالية منها انه ذوالايد اى القوة واراد القوة
 في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هى العزم
 الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصوره ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير بحسرة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينفع علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمتكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احد هم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لاسوء به من قتل النفس اوسرقه المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فغنى قوله تعالى انما فتناه اختبارا في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لايجب ان يكون لذنوبه بل جاز ان يكون طلبا لغوا لله عنهم وان يغفر لهم مبالغته في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحل التعاج على التسوان وخطب المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطالة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهام عن ذكر الله حتى روى انه فانت عنه صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوته بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واجب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لابالهي) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامرهم) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحوا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكرامها) واطهارا لشدة شفقتة عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين (وحله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذلا دلالة للفظ عليه) كما في قوله واسمحو برؤسكم وارجلكم نعم لوقيل مسح السيف برأسه ليمافهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدادها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها للمحر (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تماثلا على صورة ابيها فكسوته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائها يسجد له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام له صبا به بانخاذ الصنم الذى يسجد له في بيته فقال له اصف انك مفتون بذنبك فنب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

الحكاية الحبيبة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالتقه على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لتترك الاستثناء) لاللمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (تجسد بلاروح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فمزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاء فأت) ذلك الولد في السحاب (فالتقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يقدر به اهل زمانه وكان) ما اقترحه اهل زمان سليمان (هو الملك) اي المال والجساء فلا جرم طلب مملكة فأتته على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيامع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم اناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطبق المصابرة معهم فهذا غضب الله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن تقدر عليه اي لن تضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (واني كنت من الظالمين اي لنفسى بترك الاولى) فاعترفه بانظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الخوت اي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتتال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا صلى الله عليه وسلم * والاحتجاج بهامن وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صا حاكم وما غوى) اذا مراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثاني ماروى انه) عليه السلام لما اشد عليه اعراض قومه عن دينه فمضى ان يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثلاثة الاخرى تلك الغرائبق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما امسى (وقال له) تلوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى) النبي الشيطان في امنته الخ (الجواب) على تقدير حمل التمني على انقراءه هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخالط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها) والا اي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئ لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجمالا (وابصار بما كان) ما ذكر من العبارة (قرأنا وتكون الاشارة) بتلك الغرائبق الى الملائكة ففسخ تلاوته للاحكام اي لايهامة المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمني على تمنى القلب

وتفكره (ما يتناهى بسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اي قوله تلك الغرائق الى آخره كان من القرآن واريده بالغرائق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب* الجواب انه) اي نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الاعداء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه انطلقها لزمه التزوج بها وبصير سببا لطعنهم فيه فقال زيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (ف قيل له وتحشى الناس والله احق ان تحشاء وقيل كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فذل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (قشرت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح قيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرًا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتقاده الاموفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الحيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء* (الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثنان (فان التحريم) اي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتم بسبب اخذكم هذا الفداء* (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك اريت رجلك الله وغفرلك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعاً واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى) فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب* (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضاء الظهريدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقر فيها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والاتقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (لثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشداذره فقد وضع عنه وزره وثقله وبقيوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا* (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احد بهما متقدمة

على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه (وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك) أي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع أذاثم إياك (فلا يخفى ضعفه فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بآدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى إن جاءه الأعمى الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله بعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبیت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يا أيها النبي اتق الله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك الجواب ما أمر) من قصد التثبیت والاستمرار (مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن أشركت يحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك إن كان زيد مجرا كان جادا (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي يا جارة * اثني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض النحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطماننته وللمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء) فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة وانت خير بان هاتين الفائدتين إنما ترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم أنا إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمد ليست بالقوية (أو إثباتا) إذ قد اجاب عن أدلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المجزة على يده لا دلائل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الامكان ولا يجترأ على الأنبياء باطلاق اللسان * (المقصود السادس * في حقيقة العصمة) آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ما يقتضيه اصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (إن لا يخلق الله فيهم ذنبا) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمشالب المعاصي ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة (وتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) اليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالا) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات) أي راسخة في محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصة في نفس الشخص أوفي بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتعا (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخل تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

الذنب مما عنهم لما كان الامر كذلك) اذ لا تكلف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وايضاً
فنبوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مما ثبوتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتنان
بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (المقصد السابع) في عصمة الملائكة
وفد اختلاف فيها فلان في وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم ان جعل فيهما من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه العصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضاً (الحجب وتركية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضاً) انهم (قالوا
ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجاء بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع
اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
ايضاً (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود
حتى صار مطروداً ملعوناً (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاعفوا له ما تمك
ان لا يسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم ان جعل (استفسار عن الحكمة)
الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغيبه اظهار مثالب المقاتب وذلك انما يتصور لمن
لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء مظهر منها وما بطن فلا غيبه هناك (وكذلك تركية) اظهار
مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس
كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغبه)
اى لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسعين
بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه) كما تبسادر من نظم الآية (باباه) اى يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
لا تقتضى العصية او يابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والاحصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا
يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الايات (اذ ثبت عمومها اعياناً
وازماناً ومعاصي) حتى ثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع فيه)
اى في هذا البحث لانفاً ولا اثباتاً بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغنى في مثله) من المسائل التى يطلب
فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً) * المقصد الثامن * في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع في انها
افضل من الملائكة السفلية (الارضية) (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي)
والقاضي ابوبكر (من الملائكة افضل وعليه الفلاسفة) احتجاج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخداًم الافضل للمفضل
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال
السجود يقع على احواء فلعله لم يكن سجد تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجدوهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون
غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضاً جاز

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليمتدح الطبع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا ناقول) قوله (ارايتك هذا الذي كرمت على واناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكملة) وتفضل (ويني سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك وقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احزها (اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبقوله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احدا الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * اخرج الخصم) على تفضل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية * اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة عن صلاتي المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (واتام اكل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في طائفتها من اتصالها باوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا تحجب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدام مستغرقة في مشاهة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحركاتها والسحاب بعرضه ويزول بتصرفاتها والاثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالتقسيمات امر او قال فالدبرات امر (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقلب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال واغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عناني الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مبادي للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من القلط) الجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لانسها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * الثقلية فسبعة * الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) وني التعظيم والترفع وانزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لان لم انه في معرض التواضع بل بالمنازل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استجملوه بالعذاب تهكمابه) وتكذيبه له (فنزلت قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك) بيانا لانه ليس له ازال العذاب من خزان الله) بفهمها

(ولا يعلم) ايضا (متى يترن بهم لعذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكي ان جبريا قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر وا قوى فان حديث الافضلية) التي هي اكثرية اشواب * (الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرصهما على الاكل من الشجرة لما نما عنه بان المقصود بالنعم قصور كما عن درجة الملائكة فكلما منهما ليحصل لهما ذلك الشرف) فبقلا منه واقدا عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فما هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيق (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى ان يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا الالمطان ولا يجوز ان يمسك (الجواب ان انصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قاريون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا اب ولا ام فاذا لم يستكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لادعائهم الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التي نحن بصدددها (في شئ * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اى جعل عدم استكفاهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عنده الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والعلم افضل) من التعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالتبى بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احواد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى * (المقصد التاسع * في كرامات الاولياء وانها جازية عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمي منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابواسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهرا على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها او اوارها صا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وفصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ايامهم ثلثمائة سنة وازيدنا ما احياهم بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشي منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى اخرج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما لم يجوز به ومن جوزه اوانكر) الكرامة (اخرج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حيث (دلة على النبوة وبفساد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

✽ المرصد اثنى ✽ في المعاد وفيه مقاصد ✽

(المقصد الاول في إعادة المعلوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعلوم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة قائما كذلك ان يعاد وعندنا يتنق بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والاشاعرية) المتكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعلوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالام بوجده ابتداء) بل كان من قبيل المتعذرات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم مكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابدان) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة لا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلزمان) اى الوجود ان المبتدأ والمعاد وكذا الابدان (امكانا ووجوبا وامتثالا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها (ولو جازنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابداء (ممثلا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز الانقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممثلا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اى في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاسكة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون متممة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل لذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك العدم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد انصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهوية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تنفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندنا على السوية

عن اكل الشجرة) وارتابك المنهى عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنهما فاخرجهما عما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا امس له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتناب بالنبوة الابد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فقوى ثم اجتبه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الواقعة) اي الطعن (في الانبياء بمثل هذا) التمسك (الظاهر دفعة الالعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حلت حملا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلها له شركاء راجع اليهما ان لم يتقدم ما يصلح لذلك سواء هما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشرار وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدنيك فقالت اخاف مما خوفني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اسميه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لا آدم فجعل يدعو ان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عريضة) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابنا هما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولعقبا بهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلنا لا دم وحواء وان صح انه لا دم) وزوجه (فان الدليل على الشرك في الاوهية ولعله) اي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المنفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً (اوله) كان (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلنا انه جعل اولادهما على حذ في المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) اي ومن ذلك الحمل (قصة ابراهيم عليه السلام واطهر ما يوهم الذنب) في قصته امران * (الاول قوله) في حق الكواكب (هذاربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الابد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقه فيكون كذبا صادرا قبل البشة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارني كيف نحى الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر) (و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء والقدرة عليه بل (في الآية تصریح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدخاخ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعنه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجالية المفضية الى التردد بين الكيفيات
 المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث
 نبيا يحى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو)
 و(كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كفر واتم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو
 جوابنا وما يتسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
 الى السبب فان حمله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم
 والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليسندل بها على توحيد الله
 وكما حال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه
 اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتسك بهما من وجوه * الاول
 قوله فوكزه موسى ففضى عليه ولم يكن قتله (لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على
 سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله
 فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر
 عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا
 ما اتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما
 حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا
 بدليل ما اتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته)
 في عصاه وتلقفها لما افكوه (ولايتهم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الابدالك) الاذن (فكان واجبا) لكونه
 مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما اتم ملقون (ان كنتم محقين نحوفا نوابسووه من مثله الى قوله ان كنتم
 صادقين * الثالث) قوله (والقوا الاواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب)
 استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فإذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى
 (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك
 الواقعة (فخاف هارون ان يعتد بنوا اسرائيل خلافة) اى يمتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى)
 حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون
 واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان
 او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لاعلى طريقة الايذاء
 بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشقه وقبضه على لحية الا انه نزل اخاه منزلة نفسه
 لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر قال الامدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخرجها عن
 مذاق العقل * (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل
 لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى
 كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهرها هذه الواقعة ولم يعرف
 حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكرا (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا
 شيء منكرا (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طبع
 في امرأة اوريا فقصده قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى
 شتهرت به (مختلفة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام)
 يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النجاة باوصاف كمالية منها انه ذوالايد اى القوة واراد القوة
 في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هى العزم
 الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بهما من لم يملك منع نفسه عن الميل

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصوره ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبر ومثما انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير بحسرة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليخذاها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينفع علما وعملا فكيف يعقل انه انصف بالحكمة مع اصراره على ما يستكف عنه اخبت الشياطين من مزاجه اتباعه في الزوج والمنكحة ومدحه ايضا بمد قصة النجعة بانه جملة خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رآه مستيقظا اخترع احدى الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لاسوء به من قتل النفس اوسرقه المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فعنى قوله تعالى انما فتناه اختبارنا في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لايجب ان يكون لذنوبه بل جاز ان يكون طلبا لغفر الله عنهم وان يغفر لهم مبالغته في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحل التعاج على التسوان وخط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يروى بها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بمد الزوال (الصافات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهام عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوته بالتسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واجب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لابالهيوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامرهم) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحها معناه مسح رؤسها واعناقها اكرامها) واطهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الذين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يسمح بالسيف بسوقها واعناقها اى بقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذلا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لم يفهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدادها حتى توارت بالحجاب اى فابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ بمسحها للمحر (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثال اعلى صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه بانخاذ الصنم الذى يسجد له في بيته فقال له اصف انك مغترون بذنوبك فنب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

الحكاية الحبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالتقه على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالانثاء) المذكور في الآية (انما كان لتلك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (تجسد بلاروح وقيل ولده ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينتفك عن السخرة فمرمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاء مات) ذلك الولد في السحاب (فالتقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس ما يفخر به اهل زمانه وكان) ما اقتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيرى (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظلما والغضب ذنب والسك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطبق المصابرة معهم فهذا غضب الله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن تقدر عليه اى لن تضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله ينسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بانظم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر) على الشدائد والحن لتثال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نينا على الله عليه وسلم * والاحججاج بهامن وجوه * الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صا حاكم وما غوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا * (الثانى ماروى انه) عليه السلام لما اشد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاناه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى) البقى الشيطان في امنته الخ (الجواب) على تقدير حمل التمنى على انقراء هو (انه من القاء الشيطان) يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المغولة وخالط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها) والا اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئها لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجمالا (وايضا ربما كان) ما ذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة) بتلك الغرائيق (الى الملائكة ففسخ تلاوته لايهاهم) اى لايهاهم المشركين ان المزايا آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب

وتفكره (ما يتناهى بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعا الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسه وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرائب الى آخره كان من القرآن وارىد بالغرائب الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كاتدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان يطلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لظعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له ونحشى الناس والله احق ان تحشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبي زيد شق عليها وعلى والديها فترك قوله وما كان مؤمنا ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقضاء وكرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (ففترت على زيد) حتى اعيتته (فطلقها) فترجوها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي فى هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح قيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى فى ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان التزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتقاده الامو فوق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء * (الرابع ما كان لشي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذى هو الاثنان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنكم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلافى فى الخطاب) على طريقة قولك اربيت رحك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعاً واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدمير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعلموا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب * (السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقضاؤه الظهريدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والاتقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذى كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشدا زره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفضنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا * (السابع قوله لبغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذيك) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود له لـ (ذنب) (ووجهه على ما تقدم النبوة) وما تأخر عنها لادلالة له

على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) تقول (نسب إليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه (وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ابدانهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بآدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتى على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدل ان على صدور الذنب * (الحادي عشر لئن اشركت ليجنن عمالك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الحقيقى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على ايك اعنى فاسمعى يا جارة * انى عشر فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكون من المتزين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض النحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خير بان هاتين الفائدتين انما ترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء) وسهوه في صدور الكبار عنهم (وتعمدهم الصغار لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمد ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يبنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان * (المقصد السادس * في حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى) (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكته تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمطالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأسس) وترسخ هذه الصفة فيهم (بتابع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغى (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغار) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الأولى) والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (احوالا) اى غير اسكنة (ثم تصير ملكات) اى راسخة في محلها (بالدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص اوفى بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى بمنعها (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخل تحت (الاصول الاجماع) فتعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مشابون به ولو كان

الذنب مما نمتهم لما كان الامر (كذلك) اذلا تكلف بترك المستع ولا ثواب عليه لما رقت آفقا (وايضا)
 فنوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مما نمتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتيان
 بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (*) المقصد السابع * في عصمة الملائكة
 وقد اختلف فيها اهلنا في وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم ان جعل فيها من يفسد فيها ويسفك
 الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
 يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (الحجب وتركية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا
 ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجا بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع
 اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
 ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي) * الوجه (الثاني ابليس عاص) بترك السجود
 حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
 الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اطعوا الا ابليس قال له ما منعك
 ان تسجد اذ امرتك والجواب عن (الوجه) الاول انه) اي قولهم ان جعل (استفسار عن الحكمة)
 الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (والغية اظهار مثالب المقاب وذلك انما يتصور لمن
 لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار
 مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولارجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
 فيه حكمة لانعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني ان ابليس
 كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للقلبة)
 اى لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين
 بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
 المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل
 لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (باباه) اي يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
 لا تقتضى المعصية او يابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو
 قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
 اذ يعلم منه انهم لا يعصون والاحصل القنور في التسبيح (و) قوله (يحافون بهم من فوقهم) اي فلا
 يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا
 وازمانا ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة (ولا قاطع فيه)
 اى في هذا البحث لانفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفية ظنية (وان الظن لا يغنى في مثله) من المسائل التي يطلب
 فيها العلم واليقين (عن الحق شيا) * المقصد الثامن * في تفضيل الانبياء على الملائكة لانزع في انها
 افضل من الملائكة السفلية (الارضية) (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
 اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحلي)
 والقاضى ابوبكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة) احتجاج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
 واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (فقد امروا بالسجود له) (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
 الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضل
 مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذلا قائل بالفصل (لا يقال
 السجود يقع على انحاء فلهذا لم يكن سجد تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجدوهم لله وآدم كان كالقلبة
 لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون
 غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا نأقول) قوله (ارايتك هذا الذي كرمت على واناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريما) وتفضيل (وينبغي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكرم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احزها (اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبقوله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احدا لجانيين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية * اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتواضعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (والنام اكل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واورضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا تحجب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدام مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزالزل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزل بتصرفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امر او قال فالمدبرات امر (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاكية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عناني الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترسم فيها المثل الجزئية (فعلمية) لانها مبادىء للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لانسليمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * العقلية فسبعة * الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع وانزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسليم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قرين استعملوه بالعذاب تهكمابه) وتكذيبا له (فتزات قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له ازال العذاب من خزان الله) بفتحها

(ولا يعلم) ايضا (متى ينزل بهم لعذاب منها) (ولا هو ملك فيقدر على ازالة العذاب) عليهم (كما يحكي ان جبريا قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر وا قوى فان حديث الافضلية) التي هي اكثرية اشواب * (الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرصهما على الاكل من الشجرة لما منما عنه بان المقصود بالنعم فصور كما عن درجة الملائكة فكلما منها يحصل لكما ذلك الشرف) فبقلا منه واقدا عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فما هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيق (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى ان يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة القربون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا افدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا الالطان ولا يجوز ان يعكس (الجواب ان انصاري استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قاربون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لادعائهم الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التي نحن بصدددها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب الكافي) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اي جعل عدم استكفائهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكايته عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والعلم افضل) من التعلم (الجواب انهم المبلغون والعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من أحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعاً * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابعا للوجود الحقيقي (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى * (المقصد التاسع) في كرامات الاولياء وانها جائز عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحاق والحلي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهرا على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فلقصة مريم) حيث حبلى بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها وارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وفصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارن الدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيدنياما احياهم بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجابا (وشي منها) اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احجج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما لم يجوابه ومن جوزها رانكر) الكرامة (احجج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دلة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة في المعجزة) (وعدمه) اي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

✽ المرصد الثاني ✽ في المعاد وفيه مقاصد ✽

(المقصد الاول في اعادة المعدم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناء هاء عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يمدو عندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والناطقة) المتكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني يتكروا اعادة المعدم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته وللوازمه والالم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل المستعاضات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم مكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجواز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقة ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الابداد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فان قيل الزمان) اي الوجود ان المبتدأ والمعاد وكذا الابداد ان (امكانا وجودا وامتنا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها (واوجودنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابداء (ممكنا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجواز الانقلاب من امتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجواز ان يكون ذلك الاخص ممثما والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاسكة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجوار ان تكون ممثلة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدتها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعات لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اي ذلك المعدم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكة الانصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع (واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهوية انتهت بالقياس الى القدرة الحادثة التي تغاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على الدوية

لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويتجىء الى الاستدلال اخرى اما
الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
(فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا
(فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه) لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما
موجودان متغايران فلا يكون الوجود الاول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم ههنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان
ثالث ومن ههنا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان الوجود الواحد واذا اعتبر
نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاء اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى
الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما
يكون المعاد معاداً بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبدأً (فيلزم ان يعاد في
وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبدأً فيكون حينئذ مبدأً من حيث انه معاد هذا خلف
الجواب انما اللازم) في اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه الشخصية والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا
الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي) اي بحسب الامر المتغير في
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المتغيرة في وجوده خارجاً
لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (وما يقال اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة
(انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج) ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته
وكان ذلك التلميذ (مصرعاً على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية
(فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك) وانث ايضا
غير من كان يباحثني (فهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبان الوقت ليس
من الشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض) الشخصية (وانه) اي المعدوم (معاد بوقته
الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقاً (مبدأً) حتى يلزم كونه مبدأً ومعاداً معاً (وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معاداً معه) وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبدأً اذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبدأً * (الثاني لو) امكن
الاعادة (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلفرضه) ايضا (موجوداً)
مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو
ضروري البطلان * الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية)
اي بالعوارض الشخصية مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبدأ عن مبدأ مع التماثل) في الحقيقة (وكل
اثنين) متماثلين (يتمايزان بالهوية سواء كانا مبدأين او معادين او احدهما مبدأً والاخر معاداً او اى
اختصاص لهذا) الذي ذكره من المحال (بالمبدأ والمعاد) بل هو جار في المبدأين ايضا فلو صح لز
امتناع وجود المبدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من
الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقص بالمبدأ اذا فرض له مثل
كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم
(وانه) اي التميز حال العدم (محال) لان النفي الصريح لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم
تستدعي انصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح
ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الانصاف اول به من غيره
(الجواب على اصل المعترلة وهو كون المعدوم شيئاً) اي امر اثنائاً متغيراً (ظاهر) لان بطلان التالي حينئذ

متنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا تمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتبميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتنياز الخارجى (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثاني (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر) وهى (لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتبميز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فطلانه ممنوع حيث نل ان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالمتمتعات

المقصد الثاني في حشر الاجساد * اجمع اهل الملل (والشرائع) عن آخرهم على جواز وقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن (كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلارية وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بيننا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه با دلة قاطعة (اخبر عنه) في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين (القويم والصراط المستقيم) فن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق) *

اخرج المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول (اى بعضه) جزءا منه (اى من الاكل) فلو اعادة الله ذلك الانسانين بعينه هما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للاكل (اما ان تعاد فيهما) اى في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (او) بما د (في احدهما) وحده (فلا يكون الا آخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (في الاكل فضل فاننا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الاكل بل في المأكول * (الثاني) لو حشر فاما لا لغرض (وهو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (واما لغرض اما ما د الى الله وهو ممتزج عنه او الى العبد وهو اما الابلام وانه منتف اجامعا) من العقلاء (وبدبهة العقل) ايضا وذلك (لحقه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الابلام) اولا (لبدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لمعنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عند فليتذبه اى يعود الى عدم المرض (الجواب) فنحسار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الابلام او الا لذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سئلنا ان الغرض مخصص فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الالهو) اى دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا يتناقض ما ذكرناه (سئلنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخرية كذلك) اى دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخرية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فككون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتهم (وحقيقة

تلك (امر آخر) وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) اى في اللذات الاخرية
حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة النبوية بهما على زعمكم * (تذيب * هل يعدم الله
الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعبد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحجج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك
الاوجهه ضعف) في الدلالة عليه (فان التفريق هالك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن
صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلم الاجزاء لافعالها وتم منافعتها والتفريق) بالرفع
عطفًا على زوال مجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما اى زوال التأليف والتفريق خروج
لشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكًا ومثله يسمى فناء عرفًا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى
كل من عليها فان على الاعدام ايضا * واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة
الاول ثبوت الماد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين الثافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت
لماد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالخلمى والغزالي والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمّر من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحققة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع
والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد
الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان
في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يثبت لي ان النفس هل هى الزاج
فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها او هى جوهر باق بعد فساد البيئة فيمكن المعاد حيث ذوالمصنف
قرر اولا مذهب القائلين بالماد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني
فقط بقوله * المقصد الثالث * في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد
الروحاني الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنهما واتصالها بالعالم العقلي الذى
هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بقضائها النفسانية ورذائلها (قالوا انفس الناطقة
لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهى موجودة
بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للسيط) الذى هو انفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها
(وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فناؤها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون
الا في محلين متقاربين وهو يتاق البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بيمينه متصفا
بقابلية فناؤه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول الميقول والبقاء لذلك الموجود مع الفناء
والفساد فيبين وجود شئ بالفعل وقابلية فناؤه متافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة
لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هى قبل
حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها
قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة
لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة)
جهلا مركبا (واما مالة اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشمورها
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات
منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاهام
الكاذبة لم تنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كما لا وفرت بعقائدها
الباطلة واشتات الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشرعت بفوت كالاتها

وامتاع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يفي فيه التباس (واما العالة فاما) ان تكون (لهما هيأت رديئة اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل المقضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت) تلك الهيأت حاصلة لها (تألت بها) تألما عظيما واشتافت الى مشتبهاتها التي الفت بها اشتياقي العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيأت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتما) اي جرت وكسبت تلك الهيأت للنفس (محبتهاله) اي للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهده ويؤول بالتدريج) وتنطمع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيأت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيأت الرديئة للذات بها) اي يوجد ان ذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا صريحا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلعة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بانكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اي من الفلاسفة (وهو اهل التاسخ انما يتيق مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التي بقي شيء من كمالها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيمحو كمالها من علومها واخلاقها فينفذ تنقي مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسحا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحويانية) فتنقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للحيان (ويسمى مسحا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النبانية ويسمى رسحا وقيل الى الجمادية) كالماذن والبسائط ايضا (ويسمى فسحا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكمل منها (فقد تخلص من الابدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما النفاثون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلفظ الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واسمذت من عالم القدس والظاهرة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات * واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا انفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ماخر به وهو انه يعيده كما كان حيا ماقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعداء والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

والله اعلم بالصواب ﴿المقصد الرابع﴾ الجنة والنار هل هما مخلوقتان (الآن اولا) ذهب اصحابنا
 وابو علي الجبائي وبشربن المعتز (وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة)
 كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلوقتان يوم الجزاء) ﴿لنا
 وجهان﴾ الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
 واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلا قائل بالفصل ﴿الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين
 اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما﴾ ومن تنبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
 شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما
 مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابوهاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال
 عباد لو وجدنا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر) (الاقسام) الثلاثة باطلة ﴿اما الاول
 فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا تخاطها شيء من الكائنات الفاسدات﴾ وهما على الوجه الذي
 يشتبه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتساخي) لان النفوس تعلقت حينئذ بآدم
 موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانها (و) اتم (لا تقولون به وقد ابطال) ايضا (بدليله) ﴿واما الثالث
 فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريبا ايضا فيفترض بينهما خلاصه﴾ سواء تبينا
 او تماسا (وانه محال) وانت خير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لانه ينكر وجودهما في الحال
 فقط (الجواب لان سلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر
 قول بالتساخي وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا
 على ذلك فلان نعيمه ﴿احتج ابو هاشم بوجهين﴾ الاول قوله تعالى في وصف الجنة (اكلها) اي
 ما كولها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك
 اكلها) لانه راجع حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها
 ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما في منه شيء بجي ببدله فان دوام اكل
 بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فني (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البديل (لا ينافي هلاكه او نقول
 المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالحق بالهلاك المعدوم او نقول
 انهما) اي الجنة والنار (تعد ما نآنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعهما (وذلك كاف
 في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتاها لكن صورتهما في آن ﴿الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا
 (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
 ﴾ (الجواب المراد انهما) اي عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها
 بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما
 موجود والاخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا
 على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله ﴿المقصد الخامس﴾ في فروع للمعتزلة على اصلهم
 في حكم العقل (بحسن الافعال وفجورها) والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب (لا في امور
 اخر اوجبوها عليه) (اما الثواب فواجبه معتزلة البصرة لان التكليف الشاقفة ليست الانتفاضا وهو
 بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكليف (اما لغرض وهو عبث فيج) فيستحيل صدوره عنه تعالى
 (واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا
 وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما
 في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو فيج) جدا (او نفعه وهو المطلوب) ﴿الجواب منع وجوب الغرض
 وقد مر مرارا كثيرة﴾ (واما العقاب ففيه بحثان) ﴿الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
 الكبيرة﴾ اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعمفو الله عنه (لوجهين) ﴿الاول انه تعالى (اوعد بالعقاب

على الكبار (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلولا يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذلاشبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالة منوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعني عنه لم يزرع عن الذنب بل (كان ذلك تقريره على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه فيج منافع لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك النهيات (الجواب منع تضمه) اي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العقوب عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراعه واما توهم العقوبات التي من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقضي لا تزجارق فقد ظهر ان المذنب لاعلم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء * البحث الثاني * قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم ينب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم) في اثبات ما ادعوه دليل هعقل و(ان الفاسق يستحق العقاب) بنفسه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة) والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آتفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن وللثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحيث جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حيثما التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبع مائة) من الامثال (وبضعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بايات تشير بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع ان الله تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو جعل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الايات (والجواب لانهم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيط بها (و) لانهم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا)

فلا آيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يحمل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك (والآية) المذكورة (جلنا ها على الدوام) الذي هو احد قسمي المكث الطويل (لقربنة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لنحجم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خر جوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الامن هو كامل في جوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة النجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الحميم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخبرهم عنها * برحمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وقوله (ويجزى الذين احسنوا بالحسن) وقوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم يناسي استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متاملة له (وان سلنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما اتى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقتلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة) عملا بظاهر هذه الآيات لكننا تخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق * المقصد السادس * في تقرير مذهب اصحابنا (في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما) وفيه مباحث * الاول قالوا الثواب فضل (من الله) وعده به فني به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه) كما يشاء (وله المفعول لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني) اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وما ندوا اوتكاسلوا (وانكره) أي تخليد هم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه) * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فئت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدم) فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل) * الجواب هذا بناء على اعتبار (شرط البنية واعتدال الزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لا تخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها (النار يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تفتت الاجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنائها (او يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن

(العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في حق) الكافر المعاند والمقصود (واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعدوزر) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بالمس في وسعه) من تصديق النبي (و) كيف (يعذب بمالم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المتعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والضري * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومهر تكبي الكبار لا يتخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك ان مهر تكبي الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها * المقصد السابع * في الاحباط بني المعزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساده) لانه النساء للطاعات بالكلية ومناف للمعصيات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامام ابي حنيفة اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجاع اهل الحق من الاشاعة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اصابه بفضله وان عاقبه بعبده بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعم ان من زادت طاعاته على زلته احبطت عقاب زلته وكفرتها ومن زادت زلته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفوا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيئا واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيئا وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) اي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيئا اصلا (فان بقوله) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي) اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنه تجري بعشر امثالها والسيئة لا تجري الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجع احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطالنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اي للبهشية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطال الآخر فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا (بل بعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد

من العملين يؤثر في الاستحقاق الثاني من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يحد في المزاج ايضا (تذنب * قد اتفق المعتزلة) اي الجباين
واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اي لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ
لا يجوز بقاؤهما معا لما من التنا في بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط
احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذنا ساقطهما (فلا يكون ممة ثواب ولا عقاب وانه محال فسد
الجباين عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما ما او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند
ابي هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساوقهما ايضا لان كل
واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجتماع على ان لا خروج)
للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احد بهما ولا
يتصور وقوع احدهما الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجباين واتباعهما لما
سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية
للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
(ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنه تجري بمشرا ماثلاها والسنة لا تجري لاثباتها
(و) ايضا على تقدير التساوي واتساقط معاليلهم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز الفضل)
بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اي
من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له
بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحة) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه
ولذنه كذلك لا يخلص له احدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلو من معتبر في حقيقة الثواب والعقاب
المقصد الثامن * في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع (منعقد على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس
في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقال المعتزلة) هو (عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبائر بعدها)
وقالت المرجئة عفوه عن الصغار والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو
عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعدين بعينه وقال كثير
منهم لا تقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوز (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو
من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) اي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) اي بذلك
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغار اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة
(نحو قوله ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام
ما قل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج
عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا في غير ذلك
من الآيات الكثيرة * المقصد التاسع * في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اجمع الامة على ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر
من الامة) في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امي) فانه حديث
صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة)
السابقة وهي ذكر الذنب وسأيتك في بيان حقيقة الايمان ان من تكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة)
لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو علم في شفاعته النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما ورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فذكر في التفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والاعمال ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزيف العقل) اي خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تأثبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكره اولاً وذلك (لان الندم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعتراض عليه بان الندم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدًا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور من قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من السلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صح توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لانصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الامكان فربما فيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابى هاشم فتدبر البحث (الثاني في احكامها) الاول الزاني المجبوب (اي الذي زنى ثم جب) اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم (وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذا لا قدرة له على الفعل فيه) (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والأخذ في هذين القولين واضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (اوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالإيمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة

فيها) اى فى التوبة (امورا ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج
 عن تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لا يعاود ذلك الذنب) الذى تاب عنه اى ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم
 الندم) على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) اى فى صحة التوبة
 (امارد المظالم) والخروج عنها برز المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المقاب واسترضائه ان
 بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا اتى
 بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع
 الامكان ليقض منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الايمان بالواجب
 الآخر كالووجب عليه صلاتان فأتى باحدهما دون الاخرى (واما ان لا يعاود اصلا) الى ما تاب عنه
 (فلان الشخص قد بندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدى
 التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأني بها فى وقت عدم المعصية
 فى وقت آخر بل غاية انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته
 للندم) فى جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقي لان
 (الشارع اقام الحكمى) اى الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان) فان النادم مؤمن
 بالاتفاق (ولما فى التكليف بها) اى باستدامة الندم (من الجرح المنفى عن الدين) قال الآمدى يلزم
 من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تأثبا
 وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب
 عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره
 كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام ولا يؤمنون به فكذلك
 الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (لهم فى التوبة الموقنة مثل ان
 لا يذنب سنة و) فى التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم
 اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لا يجب عمومهما لهما فذهب بعضهم الى انه
 يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر او فى وقت آخر ظهر انه لم يندم
 عليه لقبحه والاندم على قبائحها كلها لا شرا ككها فى العلة المقضية للندم وندم ايضا فى جميع
 الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم
 كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأني
 به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقضية للايمان بالواجب هى كون الفعل
 حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات
 قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس) انهم اوجبوا
 قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
 وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على
 انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف فى كون التوبة طاعة قال
 الآمدى (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله
 جيبا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة واذا تاب قبلوها
 ودفعوا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تنسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا *
 المقصد الحادى عشر * احياء الموتى فى قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
 كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف (و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعد الخلاف
 وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائى

وابنه والجنى نسيمة الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل
والنكير انما هو تريع الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) في هذه
الآية (عذاب القيامة عليه) اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء (فعل انه غيره)
ولاشبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير
عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) اى بما ذكر من الآية (ذهب ابو
الهذيل العلاف وبشر بن المعتز الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت
الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير
الطبرى وطائفة من الكرامية من يجوز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخرج عن المعقول)
لان الجسد لا يحصل له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من الآلام تجتمع في
اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب
قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا
امتنا اثنتين احييتنا اثنتين وما هو) اى وما المراد بالاماتتين والاحياء اثنتين في هذه الآية (الا الاماتة)
قبل من اثار القبور (ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسئلة منكرو نكير (ثم الاحياء للحشر) هذا
هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والفرض بذكر الاحياء اثنتين انهم عرفوا فيها قدرة الله
على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد
بالاماتتين ما ذكر وبالاحياء اثنتين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
واما الحياة الثالثة اصنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء
في القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحل الثانية على الاماتة الظاهرة وحل
الاحياء اثنتين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه
بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين
والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان
يحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر
بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستبرى من البول واما الثانى فكان
يمشي بالنسيمة ومنها قوله استزها من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سبعين معاذ
لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب
القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا
ما اخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام (اخرج المنكر بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولواحيوا في القبر لذا قواموتين * الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير في فيها الجنة اى لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما
انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيدهم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال
كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة
صيغة الواحد (نحو ان الانسان لى خسرو ليس فيها نبي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد

ايضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتجنا به من الآيتين) ثم انهم
 بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكت بها (اذ لم تكن مخالفة للمعقول) فانها
 على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل
 مخالفتها للمعقول اننا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذبح اجزاؤه ولا نشاهد فيه
 احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع
 والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه)
 المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة
 وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) اي القاضى واتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
 والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكينة) فانه حي مع انا لان شاهد حياته (وكما في رؤية النبي
 جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى
 بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة
 الاخرى) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) اي التمسك بها (مبنى على
 اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة
 (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتعة في مقدور الله تعالى) كما سلف
 تقريره * المقصد الثاني عشر * في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
 وقراءة الكتب والحوض والورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة
 في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع
 عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوههم
 انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت
 بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب (وقوله فسوف
 يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة
 على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب
 (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحقق به شهادة الاعضاء
 (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه
 الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط
 او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طائفة) اي مملئة جدا (بذلك) الذي ادعينا كونه حقا
 (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر
 جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
 نفيا واثباتا) فنفاء تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتز الى جوازه دون الحكم بوقوعه
 (قالوا) اي المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصف به انه ادق من الشعر واحد من ضرار السيف)
 اي حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (المبور عليه وان امكن)
 العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب
 ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه
 ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه
 ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهسابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم
 من يجوز رجلاه وتعلق بداه ومنهم من يجر على وجهه * واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم)
 الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب حل

ماورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا
لاعلى آلة الوزن الحقيقي وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عذمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) الاعراض (بالخفة والثقيل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا
فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون فيجاء تنزه عنه الرب تعالى
والجواب انه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال)
وصحفها (هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي) فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا) *

المرصد الثالث في الاسماء *

الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمن والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية
لاشرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الايمان هل يزيد
وينقص او لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد) المقصد الاول *

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق (فيما حدثنا لثبه (وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسوله اي تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به (واما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا
من الاحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني اتباع الشيخ ابي الحسن (وعليه
اكثر الائمة كالفاضي والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق
لرسول فيما علم بحجته به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا) فهو في الشرع تصديق
خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل) اجالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلنا الشهادة وقالت طائفة) هو
(التصديق مع الكتمين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب
الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف)
اي بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الاثر) اي المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم
(تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان)
لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط
وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اي فله
(وهو الكلمتان او غيره) اي غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب
والجوارح معا والجراحة اما اللسان) وحده (اوسائر الجوارح) اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه) * الاول الآيات الدالة على محبة القلب للايمان نحو
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اي ومما يدل
على محبة القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في اكنة فانها واردة
على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شقق قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون
عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا
ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين الامة نغله وتغيره
بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشهر اشتهاه نظائره بل كان هو بذلك اولى *

(الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فدل على التعابير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله

(الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحووان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومايدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالم يكن لئى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا امر بكا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والشأن باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان موهوما (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا) فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالاتها على معناها (وايما كان (فيجب الجرم بعم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللسانى (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقعون بالكلمتين بمن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالايجاع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بمخوقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) حله بان يقال (لانزاع في انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لاني (انه يترتب عليه) في الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لا يطلع عاينه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فينابط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع في الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الآخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فذه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع) احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الاول اربعة * الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وابتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الله القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام * واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من متبعيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير في قوله فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها اى في تلك القرية شيا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يفهم الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لالى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) ان يكون (اشارة الى الكبير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جملة اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر

المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر (اذفيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللفظ) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان ديناً غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لاعلى ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان ديناً (وفيه مصادرة لالتحفي) لان كون الايمان ديناً اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دوراً من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصديق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباسكى ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازاً وهو اولى من النقل الذى هو مذ هبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلاً فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالذكور فى الكتاب معنى القرآن لانظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيت) فان هذين القولين مغايدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لا يخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعنى المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابه) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضاً يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسرى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضاً ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان ما له الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانته له قلنا مبالغة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافى الايمان ولا نجماعه ويجب الجمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلاً (مؤمن) وانه يدخل الجنة حتى قال (النبي عليه السلام) (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر) * القسم الثانى * من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة) * الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصداقاً كالتأتم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان التأتم والغافل ليسا فى الاعمال المعبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الابان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بمجاوبه النبي (و) مع ذلك (سجد للشمس يبنى ان يكون مؤمناً والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره

فما بينه وبين الله) وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجمع الشرك لان التوحيد مما علم بحجته به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشارك الالتزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول في حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم بحجته في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (للا توحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مفيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فلا يمان الذي لا يجمع مع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجماع مع الشرك والايمان لا يجمعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالتزام لاعلى ما في الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذنى عن الطريق) * الجواب ان المراد شعب الايمان قطعها لانفس الايمان فان امانة الاذنى عن الطريق ليس داخل في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار * المقصد الثاني * في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبت طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا يحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اى احتماله (ولو با بعد وجه ينافي اليقين) فلا يجمعه ولا يحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اى بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية متفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول) اى ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ونقول (ابراهيم عليه السلام وان كان ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (واظهار ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلي في افراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يشاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجال) يعني ان افراد ما جاء به متعددة ودخله في التصديق الاجالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) انهم قوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول * المقصد الثالث *

في الكفر وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحقيقته ضرورة
 فان قيل فساد الزنا ولايس القيار بالاختيار لا يكون كافرا (اذا كان مصداقا له في الكل وهو باطل
 اجابا) قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب حكمتنا عليه بذلك) اى يكونه
 كافرا غير مصدق ولو علم انه شذ الزنا لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه
 وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كافرا لالمؤمنين
 وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل
 ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا
 مقابل لما فسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال
 الايمان هو الطاعات كالحوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت
 الحوارج كل معصية كفر وقد ابطنا وقال المعتزلة المعاصي) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل
 على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف
 في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها
 ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان
 على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لاسر) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهاه
 عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبار)
 كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن
 عطاء وعمر بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) اى قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفاه ويسمى
 بالصغار) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ما ذكرناه في هذا
 المقصد من قول الحوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذى يتلوه * تذيب * في تفصيل الكفار) فنقول
 (الانسان اما معترف بنبوته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوته فى الجملة
 وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالنجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار
 وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم
 اما عن عناد) وعذابه مخلد اجابا (واما عن اجتهاد) بلا تقصير فالجاحظ والعبرى على انه معذور
 وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام
 اما مخطئ فى اصل) من المسائل اصولية (وسنين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون
 مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق
 او عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبو صلى الله عليه
 وسلم حكمه باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوته
 يتضمن العلم بدلالة المجزة وانه) اى العلم بدلالة المجزة على صدق النبي (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده)
 فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فن كان مصداقا حقيقة كمان عالما بهذه الامور كلها (وان
 لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فن
 لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصداقا حقيقة فلا يكون ناجيا
 ولعل الاكثرب الذين حكم النبي باسلامهم ونجا نهم كانوا من العالمين علما اجاليا كما مر فى قصة
 الاعرابى لامن المقلدين تقليدا محضا * المقصد الرابع * فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة)
 اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسألة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب
 المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الحوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق
 والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر * نجة الحوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما نزل الله

فاؤثك هم الكافرون) فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم
بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص فنقول (المراد
من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة
ما قبله وهو انا انزلنا التوراة الآية) وامتنا غير متعبدين بالحكم بهما فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه * (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل
يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازي لقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء
في الكفور وهو متروك قطعاً (اذ يجازي غير الكفور وهو المثلث) لان الجزاء بعم الثواب والعقاب (و)
ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم نجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء
مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازي
ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازي جزاء مغايراً لما يختص بالكافر * (الثالث
قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اي لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفراً
(قلنا المراد من حج وجوبه) ولا شك في كفره * (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى
اليكما ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك
ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (للا تفاق
على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون
الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلي النار
فهو كافر (والفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا
لعل ذلك نار خاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية
فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن
آياتي تنلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حيث نذكر (الفاسق من خفت موازينه) لقلة حسنته وكل
من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق
(بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فلما الذين
اسودت وجوههم كفرتهم بعد ايمانكم (والفاسق من وجهه مسود) بالمصية فيكون كافرا (قلنا لانسلم
ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض
الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله كفرتهم بعد ايمانكم * الثامن انه) اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب
المشامة وقال تعالى والذين كفروا باياتناهم اصحاب المشامة) فدل على ان كل من كان من اصحاب
المشامة فهو كافر (قلنا هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل
من كفر كان من اصحاب المشامة وذلك لانعكس كلياً كما توهمتموه (و) ايضاً (ينقض) استدلالكم
بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهم من اصحاب المشامة (مع عدم
تكذيبهم * التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاؤثك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتداء
في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق حيث نذكر ان كل فاسق كافر (قلنا
الحصر الذي ذكرتموه) ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة
وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطائري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر
بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم

الكافرون والفساق آيس من روح الله (اى ثوابه) قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه * (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لاعمومه) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عموم (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراد الخزى مطلقا فيه * (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من اوتى كتابه بشماله) فيقول باليتنى لم اوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفساق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايدبهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينساقى ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اى ان سلنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الالعة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله و يبعونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر) قوله تعالى واما الذين فسقوا فاما واهم النار الآتية) وتامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقياس على عموم الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر) قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والازم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر) قوله تعالى وسبق الذين كفروا الى قوله وسبق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متقى يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر) قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * (والثامن عشر) ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان و بينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة * (اخرج من زعم انه * اى مرتكب الكبيرة) منافق بوجهين * (الاول * نقلى وهو) قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اثن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلف عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى التفانى اجماعا) وقيل معناه ان هذه الحصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا واتهمهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (ان من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا البحر حبة لم يدخل يد فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يد فيه علم انه قاله

لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضره الحية عاجلة محقة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محقة (ان يجوز التوبة والعفو فترقا) * اخرج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يامل معه كذلك (وابضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت بينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدم الكلام فيه) في بيان حقيقة الايمان * (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا (فتترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه من قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اي المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المتعقد على الانحصار في ذنك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه * المقصد الخامس * في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبهم وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكي ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) في امور سبب نيك تفصيلها (فعارضه بعضهم بالمثل) فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابواسحق (كل مخالف يكفرنا فحين نكفره والا فلانا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا تكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما يعلم او موجدا لفعل العبد او غير متخير ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئيا او لا (لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمه باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و(ان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اي كونهم عالمين بها اجالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعله بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا) ما ذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالذات وانه مرئى في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساد بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة) فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) اي بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة

فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عتقود عنب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه بضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختباره ضرورية ودلالة المجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبتطل معارضا لما يتخيل به الحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

ولذلك الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وتفضل عنها *

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث) الاول كبرت المعتزلة في امور * الاول في الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فكره) اى منكر انصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجمله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازل عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجاهل بتفاصيل الصفات قادرا في الايمان لكفر بعض الاشاعة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثاني) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولاً فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجباية واما على مثله كاللجنى والتباعد واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجاع) المنعقد من الامة (على التضرع) والابتهاال (الى الله في ان يرزقهم الايمان) ويحجبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهاال المجمع عليه (قلنا المجوس) لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجاع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجاع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلطان خرق الاجاع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر) الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المخلوق اى المفتري) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث * (الرابع قد اجمع من قبلهم) من الامة (على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (قلنا نمنع الاجاع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت * (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرر في الازل (وانه نصريح بمذهب اهل الهوى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة (قلنا) *

ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام والزم غير القول به) كما مر عن قريب *
 (السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه) قال تعالى بل هم بلبقاء ربهم
 كافرون قلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى ماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين
 انه في الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله (لا رؤيته فان المفسرين) كلهم قالوا المراد به الوصول
 الى دار الثواب * (الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور * الاول انكار كون
 العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق
 الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها البناء فاذا لم يتحجج
 هي في حدوثها البناء لم يمكن القياس فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو ككفر (قلنا) ليس
 الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع فخصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات
 الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس * الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد
 الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه
 فصل قبيح وقد جوزتم صدورهم عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) ايضا
 (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعدته (وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا
 قد اجبتا عنه) بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان
 اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدورهم عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
 الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة * (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر
 النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قدمى جوابه) في بحث القدم واشير اليه
 في مباحث الصفات * (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً)
 اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل يتقدم عند وجود التأخر (قلنا) ما ذكرتم (مشارك
 الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف
 واصوات اخر فانتسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم (الا ان تقولوا ما نسمعه)
 وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا
 * (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسمه جهل به وقدمى جوابه) وهو
 ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر * (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا)
 ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد
 جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة *
 (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها
 فلزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها (قلنا) ما ذكرتموه
 (ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا
 (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفرار وافض والخوارج بوجوه * الاول ان القدح في اكابر الصحابة)
 الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتركية والايمان (تكذيب) للقرآن و (لرسول حيث اثنى
 عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لا ثناء عليهم خاصة) اى لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة
 بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله
 (ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قد حهم تكذبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض
 معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قيل الا حاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك (الثناء
 عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم
 للرسول * (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين

يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره* (الثالث قوله عليه السلام من قال لا خيه المسلم يا كافرا فقد باء به) اى بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقد اجعت الامة على ان انكار الـآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاده مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافرا لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق للكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكتنا اذا اقتبشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه فى المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبنينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

✽ المرصد الرابع فى الامامة ومبا حثها ✽

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعه بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيسا بمن قلنا) اذ قد جرت العادة من التكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب (وفيه مقاصد* المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقبيل الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقص) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول فى اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام فى ناحية) كالقاضى مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا فى ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا) وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ (والكعبى وابو الحسين من المعتزلة) (بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية) اوجبوه (ليكون معرفته) وصفاته على ما هم من انه لا بد عندهم فى معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطى واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابى بكر الاصم واتباعه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) فى اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقدم) لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل فى مثل ذلك (واما وجوبه علينا سمعا فلو جهين* الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلوا الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قدماء ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبعكروا الى سقيفة بنى ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء هو هود فى رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع فى كل عصر فان قيل لا بد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم فى موضعه (ولو كان لتقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعى) اليه (قلنا استغنى عن نقله

بالاجتماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرآن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام * الثاني) من الوجهين (ان فيه) اي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اي دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجاءا * بيانه) اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علميا يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واطهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا. وذلك) المقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعين لهم فانه مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشكنا فلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين) ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه مني بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه) اي بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضراره لاحتالة * الثاني) انه (قد يستكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضي الى) اختلاف و(الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لا يجب عصمته كاسيا في) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضرارا بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى محاربه (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اي ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * الاول توفر الناس على مصالحهم * الدينوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (بما يحث عليه طبا عنهم وادبا نهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يتحكم عليهم فيا يستقلون به ويدل عليه) اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان * الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعين لهم من الامور الدينية عادة) فلا فائدة في نصبه للامة فلا يكون واجبا بل جائزا * (الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فلن اقاموا) اي الناس (فاقدوها لم يأثروا بالواجب) عليهم بل بغيره (والا يقيموا) اي وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممثعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فمتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالدثاب الشاردة والاسود الضارية لا يبق بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختلف امرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) اي تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اي يكفه (اكثر ما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني لان سلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه تعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم (على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك) ثم قال (الواجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها

في ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هي لاستنفاد الامن الشرع * (اخرج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر فاهر) يرحى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وبتصف المظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المعصوم المحتج (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقرب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والالزم كونه تعالى في زمانها هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التناحر والتناحر التجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم العلم فان تساويا فالأورع وان تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اى المفسلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستكفافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة هو) حال الامن (والانصاف بين الناس) (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتنة واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اول تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية * المقصد الثاني في شروط الامامة * الجمهور على ان اهل الامامة (ومستحقها من هو) مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذورأى) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيعة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد ان هزم المسلمين في الصف قائلا * انا النبي لا كذب * انا ابن عبد المطلب * ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانه لا توجد) الآن مجتمعة واذالم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفها بلا بطن) او لا يجب لاهذا ولا ذاك (و) حيثئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجوز) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالعقل صور عقل الصبي ذكرنا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا ثلاثا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان والخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه

(وههنا صفات) اخرى (في اشتراطها خلاف * الاولى ان يكون قرشيا) اشتراطه الاشاعة والجبا ثبات (ومنه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحض الصحابة فقبلوه (واجعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اى المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فمين امره الامام) اى جعله اميرا (على سرية او غيرها) كاحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبا لفة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبتل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (ان تدل) عن قريب (على خلافة ابى بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجب ان له اجماعا * (الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسما علية وبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كاذب اليه الملاحة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حيثن خطاه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كاذب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الفرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون * (الثاني) من الوجهين (قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانهم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطا للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجعه لشرا نطها لا يصير اماما بل لابد في ذلك من امر آخر (وانها ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (بيد اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصاحبة من الزيدية (خلافا للشيعة) اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا للنص (لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه * الاولى الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لاعن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله ورسوله نصبه علامة لحكمهما بهما) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجامات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر تصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من يوع (يسقط هذا الكلام) اذ نصير بيعتهم حيثن حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقص) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في الشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يحمل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المدعى مستحقا لذلك * (الثالث

ان القضاء (وكذا الحسبة) امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقادها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيل المصالح المنوط به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء * (الرابع) ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما يتابع اقوام على ائمة في بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضرا) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه وانا نعارض واجب دفع اعظمهما * (الخامس) وهو عدم ثبوتهم (فى اثبات مطلبهم) ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين (على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقدم رجوايهما) اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة اماراة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقيم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلنا ان الصحابة مع صلاحيتهم فى الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) فى عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدهما (اجتماع من فى المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد بيته عا دلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقده جهرا) فانه اذا لم يشترط البيعة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البيعة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) فى بلد او بلاد (تنحصر عن المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يلقى الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او مكان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئصال العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين فى صقع) اى جانب (متضابق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما فى متسعها) اى اما العقد لامامين فى صقع منسحق الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين * تذييل * قال الجارودية من الزبديّة الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة فى صقع متضابق الاقطار) (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة وبأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فنفساهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصاحبة

من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي * المقصد الرابع * في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما * لنا وجهان * الاول ان طريقه اما النص او الاجماع (بالبيعة) اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة * (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقيقة امامة (احدى الثلاثة) ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابى بكر ولولم يكن على الحق لنا زعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها محل بالعصمة) اذهو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة (واتم توجبونها) في الامام وتجعلونها شرط الصحة امامته (لا يقال لانهم الامكان) اى امكان منازعتهم ابى بكر (لانقول على في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علوم منصبها وزوجته والحسن والحسين) مع كونهم سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علوم منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امد يدك ابى بكر حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان بلى عليكم نبي والله لا ملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر عند هم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فاني يتصور امتناع المنازعة معه * وكلام الشيعة * في اثبات امامة على (يدور على امور * احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لمسند كره) وكذا العباس فتعنت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم * وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب ما مر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة * (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريراً وجواباً * ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه * الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) فحصر الظلم الكامل في الكافر (وايضا فنع) ابو بكر (فاطمة ارثها لعدك) وهى قرية بخير كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لتصفها) لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتثال والتعظيم) فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها بديل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فن آمن عند البعثة واصبح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجة ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجة خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالة على ما حمله عليه) من المعنى (لاتقاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقريته الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث

(قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كإرواء الضحاك) فإنه نقل بإسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفرنا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعاً) لاحقية فلا يلزم عصمتها (و) ايضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اي اعطاها فد كاحلة وعطية (وشهد) عليه (على والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالمنا (قلنا اما الحسن والحسين فلا فرية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما على وام كلثوم فلقصورهما من نصاب البيعة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (ولعله) اي ابا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضاً قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة **الثاني** من الوجوه الدالة عن نفى اهل بيته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حيائه وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه علياً وقال لا يبلغ عني الرجل مني ولم يره اهلاً لتبليغ ذلك فاني يكون اهلاً للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلماً انه لم يوله شيئاً (بل امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد قمع مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ اليهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما يولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجر ينظر اليها وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكمدنا نظير من الفرح فكص ابو بكر على عقيقه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فاشار اليها ان اتوا صلاتكم وارخي الست وتوفي في يومه وفي رواية وارخي الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري بإسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يضلون بصلاة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر **الثالث** من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل حالاً بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءه) المازني (بالتاروكان يقول انما سلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد ذلك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام

حاشا لجميع الاحكام (منوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقضى كون جميع الاحكام عنده) اي
 حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اي ابا بكر (مجتهد اذ ما من مسألة
 في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق لثغاة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول
 توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعلة من غلط الجلاله اوراه في)
 المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى
 الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع) من الوجوه النافية
 لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد) اي عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث
 شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر
 عليه) اي علي ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امراته
 لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجه) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقتل ابو بكر
 لا اغمد سيفا شهده الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لا يدينك به وقال) عمر
 في ذمه ايضا (ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وفي الله شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسيه الذم اليه من
 الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع
 من ان يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدرح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
 ذلك وانكاره قتل خالد) اي عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)
 فانه نقل ان خالدا انما قتل مالك لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لم يبلغه وفاة رسول الله وخاطب
 خالدا بانه مات صاحبك فلم خالد قصده انه ليس صاحباه فتيقن زنده واما تزوجه امراته فلعلها كانت
 مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابي بكر فعنه ان الاقدام
 على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقد من عليه احد
 على اني اقدمت عليه فسلفت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خير بان امثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها
 على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته
 للامامة * وخامسها) اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامته على (ادعاء النص
 على امامته على اجمالا وتفصيلا * اما اجمالا فقالوا) نحن (نعم) قطعنا وبقينا (وجود نص جلي وان
 لم يلقنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال
 حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للعزوات ولا يحل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضي)
 اي متساوين لارئيس لهم (فكيف يجوز ان يحل الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
 بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضا شففته على الامة معلومة) مكشوفة
 لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة د قائق آدابه
 فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص في حق ابي بكر والعباس
 فتعين ان يكون في حق علي (الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين
 (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
 الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي
 (معلوم قطعنا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضا لو وجد
 نص جلي على امامته على لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الامة من
 قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر
 في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم
 الاموال والانس ومها جرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة

الدين ثم لا ينجح) على (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر
الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك
فلم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباها منكر الضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه * واما تفصيلا
فالكتاب والسنة * اما الكتاب فن وجهين * الاول (قوله تعالى) واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) ان يجوز ان يقال اولى الا في كذا (ومنها)
اى ومن الامور التي نعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب
منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) ان يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة
او الارث او اللطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العلم يتناول جميع جزئياته
لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت
باقية على اطلاقها * (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولى اما المنصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبي
والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقبلا للاشتراك) في لفظ الولى وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث
(والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمنصرف في الامة هو الامام
و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه
كان في الصلاة راكعا فساءله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (والاجماع على ان غيره) كابى بكر مثلاً
(غير مراد) فتعين انه المراد فنكون الآية نصاً في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظم
الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه (ولان ما تكرره فيه
صاغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه
معه في تلك الصفة (ولان ذلك) اى حل الولى في الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان
الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة
دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام * (واما السنة
فن وجوه * الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع
بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالحفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها (وقال لهم الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فن كنت مولا فعلي مولا اللهم وال من والاه وما دمن عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة
الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى
بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى
الكذب والنهي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممنوع فان كل احد يعلم من
دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه
(ولانها) اى المعاني المذكورة (تشتك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة
في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم
يصح لكونه متواتراً (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرابهما
وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستاني وابى حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث (ولان

عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافي صحة الحديث الا ان يروى
هكذا اخذ بيد علي واستخضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) اى اكثرهم (لم يرووا
مقدمة الحديث) وهى الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتسك بهما في ان المولى بمعنى الاولى
(والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والا له الخ (ولان مفعول بمعنى افعول
لم يذكره احد) من ائمة العربية وقوله تعالى وماؤ بكم النار هي مولاكم اى مفركم وما اليه ما لكم وعاقبتكم
ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على
طريقة قولهم الجوع زاد من لازاد له (و) الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى
(الجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى)
الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فان الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير
بل) يجوز ان يراد الاولى (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد
الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لاقى التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا
ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (ولصحة
الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في اى شئ هو اولى اى نصرته او محبته او التصرف فيه (و) (لصحة
التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه
وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعل حين خرج الى
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت منى بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا ينفى بقدرى فانه يدل على
ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعل من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه
بعد وفاته لوعاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني
في قومي ولا معنى للخلافة الا القياس مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون
خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز
على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة واتنى ههنا بدليل
الاستثناء) قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة
منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفاة موسى لوبقى فوجب ان يثبت ذلك لعل الا انه امتنع الشرعة في الرسالة فوجب ان يبقى
مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن (الجواب منع صحة
الحديث) كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد (او) نقول على تقدير
صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة)
اى المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في
قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اى دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له
بحيث تقتضى الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه)
بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عز لاه) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعضها (ولاعزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعنى وان
سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه
وموجبا لنقصانه في الاعمين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
(كيف والظاهر متروك) اى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل

هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا
 لكن اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لشبونه
 لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا
 (فليزمني مسيبه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام
 سلموا علي علي باصرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال
 على عدم النص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال
 (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة
 نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
 والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة
 يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الاخلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها *
 الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
 وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمد عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله
 قل لن تتبعونا) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم
 لا يتبعون ابدا فكيف يدعوه الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام
 (ولا عيالا انه لم يتفق له) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
 (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
 يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركة
 العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه
 ابو بكر وان القوم المذكورين بنوحيفة اصحاب مسئلة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطله
 لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله
 (وسنزيده شرحا) وبيان في مسئلة الفضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله
 وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حق على
 ولم تكن الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا اشرا لئلا يكتسبوا خیرا بامرون بالمعروف وينهون عن المنكر)
 كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل
 مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين
 (قلنا ليس اقل من خبر الطبر) الذي يستدلون به على الفضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (ولامن
 خبر) المنزل (الذي مر) وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما) فلا يكون
 ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا)
 فقد حكم بان القائم بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه
 في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائم به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك
 دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة)
 حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذا قائل
 بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا تقدمك في امر دنيا نا
 * تذييل * امامة الأئمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ما ذكرناه
 انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الأئمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها يمكن

اثباتها بعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا الآية وقوله عليه السلام
 الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقه) الممول عليه
 (في حق عمر بن الخطاب) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد
 ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حاله يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر
 اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن
 الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (وفي حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص
 على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
 وسعد بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حي لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه
 رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك
 قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب
 وان تساوا فكونوا في الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم
 منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما
 استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه * المقصد الخامس * في افضل الناس
 بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماه المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخري
 المعتزلة على * لنا وجه الاول قوله تعالى وَسَيُجَنَّبُهَا الاتى الذى يؤتى ماله بتركى قال اكثر المفسرين
 (و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة
 (وايضاً فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى بصرفه عن) الجمل على (على اذعته نعمة التربية)
 فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجتماع على ان ذلك الاتى هو
 احدهما لا غير * (الثاني قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عجم الامر) بالاقداء
 (فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر بالافضل ولا المساوى بالاقداء سيما عندهم)
 اذ لا يجوزون امامة الفضول اصلاً كما سيأتى * (الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت
 شمس ولا غربت بعد التبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر * الرابع قوله عليه السلام لابي بكر
 وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا التبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم
 ابو بكر ان يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يا بى الله ورسوله
 (الابا بكر) وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الابا بكر وذلك ان بلا الاذن بالصلاة في ايام مرضه فقال
 النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر
 في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما اكبر وكان رجلاً صلياً وسمع عليه السلام صوته قال
 ذلك ثلاث مرات * السابع قوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لو كنت
 متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً ولكن هو شريكى في دينى وصاحبى الذى اوجبته له
 صحبتى في الفار وخليفتى في امتى * التاسع قوله عليه السلام (وقد ذكر عنده ابو بكر) (وابن مثل ابى بكر
 كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف
 * العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد التبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى
 اى ما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما وصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس
 خيراً اجمعهم على خيرهم كاجمعهم بعد نبينهم على خيرهم * لهم) اى الشيعة ومن وافقهم (فيه) اى في بيان
 افضلية على * مسلكان الاول ما يدل عليه اى على كونه افضل (اجالاً وهو وجوه * الاول آية المباهلة)

وهي قوله تعالى تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج
 ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه
 الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس
 نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فتترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي
 حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد
 بانفسنا (علي) وحده (بل جميع قراباته وخدمته) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه
 يدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم
 اثني باحب خلقك اليك بأكل كل معنى هذا الطير فاقى على) واكل معه الطائر (والحجة من الله كثرة الثواب
 والتعظيم) فيكون هو افضل وأكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شئ لصحة التقسيم
 وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شئ او في بعض
 الاشياء وحيثنذ جاز ان يكون أكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله
 عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خبر هذه الامة (وقد قتله على واجيب بانه ما باشر
 قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجساما (وايضا فمخصوص
 بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حيثنذ عمومه
 للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته
 بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيرى وخير من اتركه بعدى بقضى ديني
 وينجز وعدى على بن ابي طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقى الكلام
 فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومجزئا) لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لا تركه
 احوال من مفعوله وحيثنذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك
 من خير امتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خير هم لها) باعتبار القرابة
 والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بمأمر) من
 انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه
 السلام اناسيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي اذا قبل على
 فقال هذا سيد العرب فقلت يا بنى انت وامى يارسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان
 السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كاخبر لاعموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في
 بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم ابك فاتخذ
 نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعك واجيب بانه لا عموم فيه فلهذا اختاره للجهاد اوبعية فاطمة *
 التاسع انه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علورتبته وافضليته (قيل
 لادلالة) لاتخاذ اخا على افضليته (اذلعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة اللفة والخدمة * العاشر
 قوله عليه السلام بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله
 ورسوله ويحبه الله كرا را غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع
 منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية
 فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين على فقبل انه ارمد العين
 فتقل في عينه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه ان يكون افضل
 ممن عداه (فقبل نبي) هذا (المجموع لا يجب ان يكون بنى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنى كونه كرا را
 غير فرار ولا يلزم حيثنذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرا را غير فرار * (الحادى عشر قوله تعالى في حق
 النبي فان الله هو مولا وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين)

والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل
منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من
غيره (ف قيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له وغيره
(و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى ابني ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من
سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء
في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على افضل من الانبياء)
المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين
والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل
عليه) اي على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع
في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس وحرصهم على ارشاده وكان في صغره
في حجره وفي كبره ختاله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضي
بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاقبل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله
عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو
أفرضكم زيد واقروكم ابني) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى
وتعفيها اذن واعية) اي حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما
مدح به (ولانه) اي عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لسنة اشهر) ونبيهه علي ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل
سنة اشهر (و) نهاء ايضا (عن رجم الحاملة) التي اقترعت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فإنا
سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو
كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بالانجيل
و بين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة
لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابني هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز
الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في برا وبحر اوسهل اوجبل اوسماء
او ارض اوليل او نهارا الا وانا اعلم فممن نزلت وفي اي شيء نزلت) ويؤيده ان اول كلامه مشتمل
على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل
على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا
التصوف في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ تنهى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين
تليذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم الخو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه اولا
و (امر بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنيا عليه ترك التعم وتحنن في المأكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا
طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويع) والمساكين (على نفسه واهله)
وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شانه (ما نزل) على مامر (وتصدق) ايضا

(في ليل صباه المنذور بما كان فظوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيموا واسيرا *
 الرابع الشجاعة تواتر مكافئته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم
 الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعة في خير وغيره * الخامس حسن خلقه) قد
 اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدماثة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس
 مزيد قوته حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلعت باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه
 وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان اخا
 عبدالله من الاب وابوطالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفا طمة) سيدة نساء
 العالمين (ووالدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم اولاد اولاده
 ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق
 رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان
 معروف كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يذكر جعفر
 بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انسابه اليه واذا
 اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره * والجواب عن الكل انه يدل
 على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومجمعها) اي مرجع الافضلية التي نحن بصدددها (الى كثرة
 الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود
 الى نصرة الاسلام وما كثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
 بالدعوة الى الله فاسلم على يد عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص
 وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه
 السلام وبعد وفاته (واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) اذ لا دلالة للعقل بطريق
 الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة
 (مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية
 يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى
 على منصف) لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
 بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
 ان لا يثبت المطيع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية
 الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بان
 الفضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه
 فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقوبض ما هو الحق فيه الى الله) قال الآمدي وقد يراد
 بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم
 والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير معطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
 فضيلة تبين اختصاصها باحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره فيها وتتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
 بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة
 الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما بزيادة شرفها في نفسها او بزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية
 بهذا المعنى ايضا * المقصد السادس * في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية
 (لانه قبيح عقلا فان من ازم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بقنواه عد سفيها
 فاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
 فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصددده فلا (اذ لعله اصلح للامامة

من الفاضل اذا اعتبر في ولاية كل امر (والقيام به) معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام
 ببلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزامة (والرياسة) اعرف ويشراؤها اقوم) وعلى
 تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقلوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب)
 كما اذا فرض ان العسكري والعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب) المقصد
 السابع * انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدرح فيهم لان الله سبحانه وتعالى
 اعظمهم واثني عليهم في غير موضع من كتابه (كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
 وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على
 الكفار رجاء ينتهم تربهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين
 اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول
 قد احبهم واثني عليهم في احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم
 الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا بلغ مد احدهم ولا
 نصيفه ومنها قوله اصحابي لا يتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
 ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير
 ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما أثرهم وجدهم
 في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالج شك في عظم شأنهم وبراءتهم
 عما ينسب اليهم المبتلون من المطاعن ومنعه ذلك) اي يتقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك
 مجانباً للايمان ونحن لاثبت كتابنا بامثاله ذلك وهي مذكرة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع
 اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالحشامية) من المعتزلة
 (انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمترفون بوقوعها
 منهم من سكت عن الكلام) فيها بخطئة او نصوب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه
 اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذا قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
 فلتطهر عنها الستنا وان ارادوا ان لا نعلم اوقت ام لا فباطل لوقوعها قطعاً) وانت خير
 بان الشق الثاني من التريدين في الاعتراف بوقوعها (واتفق العمريه اصحاب عمرو بن عبيد
 والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها
 اما العمريه فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
 لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (ان الخطيئة قلة عثمان ومحاربوا
 على لانهما اما مان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً) الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب
 الى ان هذه الخطيئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشعبة وكثير
 من اصحابنا * خاتمة * للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجه قوم ومنعه آخرون
 والحق انه تابع للمأمر به والنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والمنع من المندوب مندوبا والنهي
 عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
 عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه
 وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب
 بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب
 من عداهم الى وجوبه مطلقاً ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعاً والجبائي وابنه
 الى وجوبه عقلاً ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً وقال ابو هاشم
 ان نضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهائي ولا يندفع عنه الا بذلك

وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف وتنهين عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب واماعدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايئا ذايما فيما بينهم ولم يوجد تكبر فكان اجماعا على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بان ما يأمرون به معروف وان ما ينهون عنه منكر وان ذلك ايسر من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأور والنهي والنهي (شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يسحب حيث اظهر الشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثاره فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها * واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقبنا عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين * تذييل * للكتاب (في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما خبر به) قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يطن التفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته اثوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمران النسي فدغيبه الوجد حسبا كتاب الله وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في الخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب اتباع لقوله عليه السلام جهن واجيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسني وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان بعد محمد ا فان محمدا قد مات ومن كان بعد الله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نفسا لهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال بالحقها ومن حقها اقامة الصلاة واتباء الزكاة ولومنون عقالا بما ادوه الى النبي لقساتلهم عليه ثم اختلفوا

بعد ذلك في تنصيب ابني بكر علي عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم
اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض
الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلاله وميراث الجدة مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان
الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويتفرع في شيا فشيئا الى آخرايام الصحابة حتى ظهر معبد
الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله
ولم يزل الخلاف ينشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة
واذا عرفت هذا فنقول **اعلم** ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والتجارية والجبرية والمشيبهة والتاجية **الفرق الاولى** المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء العزال
اعتزل عن مجلس الحسن البصري (وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبرية يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبار
ويقولون لا تضرع مع الايمان مغصبة كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك
فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبرية مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به
من (ان امر تكب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقاره بالشهادتين ووجود سائر
اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق
في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل)
فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم
القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدريه) منا وذلك لان
ثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافية فنقول كما يصح نسبة مثبتة اليه يصح نسبة النافي ايضا
اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حل القدريه على المثبتين لانه (يرد قوله عليه السلام
القدريه مجوس هذه الامة) فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
لا في قولهم بان الله خلق شيا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرد ايضا (قوله عليه
السلام) في حق القدريه (هم خصماء الله في القدر) ولا خصومة للقاتل بتفويض الامور كلها اليه
تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة) يعني انهم قالوا يجب
على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا
عدلا وقالوا ايضا بنى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات
ولا صفة (وبنى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف
والاصوات (وبانه غير مرئي في الآخرة) بالا بصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان) ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة (والمصلحة) في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبرية ثم (انهم بعد
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة) اختلفوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواسلية (اصحاب
ابن حذيفة واصل بن عطاء) قالوا بنى الصفات (قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه مسئلة
بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا
بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا

(بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله) قالوا (بالمزلة بين المنزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة احدا الفريقين من عثمان وقا تليبه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا يعينه العمرية مثلهم) اى مثل الواصلي فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسير في الهذيلية اصحاب ابى الهذيل بن جلدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقته اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة (وان اهل الخلد بن) تنقطع حرركاتهم (يصيرون الى خلود) دائم وسكون ويجمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا قول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون (ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمي الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدره هي ذاته) حتى بحياة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيها صلايل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مر يد بارادة) حادثة (لا في محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كن) وبعضه في محل كالأمر والتهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم) بالبحر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام) وهومن شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) في الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كن هرب من المطر الى الميراب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه امر به) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آتاهما) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريران ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتيهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتيان بينهما امر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمثلقتها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اى المخلوقات (دفعه) واحدة على ما هي

عليه الآن معادن ونبات وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكمون والظهور) وهذه المقالة
مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخلط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن
ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده
(يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة وما لوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته) اى ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتبه عمر
وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا
(او ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق) الاسارية اصحاب الاسوارى (واقفوا النظامية
فيما ذهبوا اليه و) زادوا (عليهم) ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعده او علم عدمه والانسان قادر
عليه (لان قدرة العبد صالحة للضدني على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم
اولا بخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد) (الاسكافية اصحاب ابي
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه
(الجعفرية اصحاب الجعفر بن) جعفر (بن مبشر وابن حرب) واقفوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة
لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب
خطاء) لان المعتزلي الحده هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان) البشرية هو بشر بن
المعتز (كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد) قالوا الاعراض من الالوان
والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اى يجوز ان تحصل (متولدة)
في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية)
والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا
للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا (المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تليذ بشر) اخذ العلم عنه
وترهد حتى سعى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا
ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظاما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا بس السلطان كافر لا يوارث) اى لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال
بخلق الاعمال وبالرؤية) كافر ايضا (الهاشمية هو هشام بن عمرو الغوطي) الذي كان مبالغا
في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن
(لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل
(ولا يقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الفت بينهم
(و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اى هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لدلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لابد من اتفاق الكل قبل
ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه يبق في كل
طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان

ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في اخرها وقد (افتحها اولا) بشروطها (قاول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجتماع * (الصالحية اصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر باليت) ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع انصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا (و) جوزوا (خلوا الجوهر عن الاعراض) كلها * الحابطية هو احمد بن حابط (نسب اتباعه الى ابيه وهو) من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذى يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون * الحديبية هو فضل الحديبي (ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم) زادوا التاسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسخ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقربهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباء ساء والضراء والآلام والذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاياته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ * المعبرية هو معمر بن عباد السلي قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فتختزعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قبل ومن العجب ان حدوث الاجسام وبقاءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا بوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه) والاتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان * الثمامية هو ثمامة بن اشرس النخري) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رعى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترايا لا يدخلون الجنة ولا ناراً وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الالة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كانهم ارا دوايه ما يقوله الفلاسفة من اليجباب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المؤمنين وله عنده منزلة * الحياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والحياط قالوا بالقدر (اي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اي ثابنا متقررا في حال العدم (وجوهر وعرضا) اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهي) اي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) اي كونه خالقا لها (وفي افعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقاتها وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلم * الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية

ولا ارادة في الشاهد) اى في الواحد منا (انما هي) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير
 ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) اى ميل النفس (اليه) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع)
 مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويعتق انعدام الجواهر) انما تبدل
 الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهوى (والنار تجذب اليها اهلها لان الله يدخلها)
 اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب نارة رجلا ونارة امرأه * الكعبة
 هو ابو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير
 ارادته) فاذا قيل انه تعالى مر يد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مر يد لافعال غيره اريد انه امر بها
 (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية * (الجبائية هو ابو علي) محمد بن عبد
 الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل) والله تعالى مر يد بتلك
 الارادة موصوف بها (والعالم يقضى بفناء لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)
 مركب من حروف واصوات (يخلق الله) (في جسم) والتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلق
 لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لفعله) ومرتكب الكبيرة لا مؤمن
 ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء (ويجب) على الله (لن يكلف) اى للمكلف
 (اكمال عقله وتهئية اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو صالح له (والانبياء
 معصومون وشارك) ابو علي (فيها) اى في الاحكام المذكورة (اباهاشم ثم انفراد) عنه (بان الله عالم)
 لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالوية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه
 (انه يحى لا آفة به ويجوز الايلام للمعوض * البهشية انفراد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم
 والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجتماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
 طالما يقبحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصره عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
 فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما يجب (ولا
 يتعلق علم) واحد (بمعلومات على التفصيل والله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
 قال الامدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
 الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه * (الفرقة الثابتة) من كبار الفرق
 الاسلامية (الشيعية) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
 واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية
 منه او من اولاده (وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
 وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر * السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا) فنفاه على الى
 المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي
 وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يمت)
 على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
 سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملاءها عدلا وهو لا يقولون عند سماع الرعد عليك السلام
 يا امير المؤمنين * الكاملة قال ابو كامل بكفرا الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق) قال
 (بالناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اى ينقل من شخص الى آخر (وقد تصير في
 شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة * (البيان قال بيان بن سميان التميمي) النهدي البيني
 (الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه
 ابي هاشم ثم في بيان * المغيرة قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور
 على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق

تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال
 العباد ففضب من المعاصى ففرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو
 نير ثم اطلع في البحر التير فابصر فيه ظله فانترعه) اى انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس
 والقمر واثنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من
 البحرين فالكفر) اى الكفار (من المظلم والايمن) اى المؤمنين (من التير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال
 وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فايين ان يحملنها واشفق
 منها وحملها الانسان وهو ابو بكر جلهابا مر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر
 (الخليفة بعده) وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (ابى بكر وعمر) هؤلاء يقولون
 (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن على بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (في جبل حاجر)
 الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون
 بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به **الجناحية** قال عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين
 الارواح تناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة
 ثم الى عبد الله هذا **قالت الجناحية** (هو) اى عبد الله (حى) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج
 (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الحرم والميتة والزنا وغيرها **النصورية** هو ابو منصور
الجبلى عز نفسه الى ابى جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة
 صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابى منصور (خرج الى السماء
 ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله
 تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مر كوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول
 الكسف على بن ابى طالب (و) قالوا (الرسول لا تقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والناس
 بالصد) اى رجل امرنا بفضه (وهو ضده) اى ضد الامام وخصمه كابى بكر وعمر (وكذا الفرائض
 والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم
 ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة
الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى عز نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه
 تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى
 زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة
 والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على و) هؤلاء يستحلون
 شهادة الزور لموافقيهم على مخالفتهم والامام بعد قتله اى قتل ابى الخطاب (معمر) اى ذهب الى ذلك
 جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابى الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)
 والدنيا لا تفي (واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقبل الامام) بعد قتله (بزيف) اى ذهب
 الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن بوحي اليه) متمسكين بقوله تعالى
 وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحي من الله اليه (وفيه) اى في اصحاب بزيف (من هو خير
 من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)
 اى الامام بعد ابى الخطاب (عمرو بن بنان الجبلى) اى يقولون بذلك **الغرامية** قالوا
 محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريل)
 في تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم **غلط الامين** لجأها عن حيدر **فيلعنون**
 صاحب الريش يعنون به جبريل **الذمية** لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمد الان عليها هو الاله وقد بعثه
 ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيهنهما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم

في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما فاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لازمية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصية التأنيث * الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجوابي (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسيكة البيضاء) الصافية (يتلأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (ولست هذه الصفات المذكورة غيره) اي غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لآعينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لآقبله (يعلم لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا تو صف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابته اياها (والائمة معصومون دون الاتياء) لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما * وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والا سفل مصمت الا انه ليس لجسدهما * الزرارية هوزرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله (وقبلها) اي قبل حدوثها (لاحياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا * اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اي من الملائكة مع كونه محمولهم (كالكركي يحمله رجلاه) وهو اقوى منهما * الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها * الزامية قالوا الامامة) بعد علي (لحمدين الخفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقتع * المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اي الله خلق محمد وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى علي * البدائية جوزوا البداء على الله) تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يسدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بمواقب الامور * التصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهر جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهر الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر * الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذي دعا الناس الى مذهبه رجل يقال له (حمدان قرمط وهي احدى قري واسط وبالحرمة لباحثهم المحرمات

والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وجهة يؤدى عنه) اى عن الامام ويحمل علمه ويخرج به له (وذومصة بمص العلم من الحجة) اى يأخذ منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فأكبر) اى داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويقفح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته في الدين واكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يخرج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد) حتى اذا اخرج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه وطلب الحق اداء المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود قال الامدى وانما سجدوا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يجنس الصيد على كلب الصاعد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلين وهو سادسهم (ومؤمن بنبعه) اى ينبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين) والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدرات امرأكل منها سبعة) كما هو المشهور (ولقبوا) بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى في الخروج (بأذربيجان وبالحمرة للبهيم الحرة في ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حبرا) وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو أكبر ابائهم (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل * واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدها ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلهم (ورأسهم) في ذلك (جدان قرمط وقبل عبد الله بن عيمون القداح ولهم في الدعوة) واستدراج الطعام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا الفاء البذر في السجدة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) اى في موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التائيس باستمالة كل احد) من المدعويين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول مامعنى الحروف المقطعة في اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنها (ليعلق قلبهم بمرا جعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ الموثق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذاخذنا من النبيين ميثاقهم ثم بأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفتشى لهم سراو) الثاني (حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه) من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكا بالدين والدين الهم (حتى يزداد مبله) الى مادعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقد مات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون ساقطة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ

عن الاعتقادات الدينية (وحيث أن) أي وحين إذك حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة والحث على (استعمال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الموضوع عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو المحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الإناس والتلبية إجابة الدعوة والطواف بالبيت سبغ موالاة الأئمة السبعة والخجعة راحة الأبدان عن التكليف والنار مشقتها بمنزلة التكليف إلى غير ذلك من خرافاتهم * ومن مذهبه أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا أنه تعالى ابدع بالامر العقل التام وتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من نقصان إلى الكمال ولأن تتم الحركة إلا بانكها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية تدبر النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعدادة لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدر الكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماءهم (وحيث ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه المحجة) الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم أنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخوض عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائلهم ثم أنهم تفلسوا ولم يزلوا مستهزئين بالتواضع الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فظهروا إسقاط التكليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي فعوذ بالله من الشيطان واتباعه * وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق * الجارودية أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان بسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الإمامة (على علي وصفا لا تسمية والصحابه كفروا بمحالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والإمامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادهما فن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام) كما مر (واختلفوا في الإمام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (أنه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسرى في أيام المعصم وحل إليه فخبسة في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وانكر وأموته (أو) هو (بجى بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وانكروا قتله * السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الإمامة شوري) فيما بين الخلق (وانما تنفرد برجلين من خيار المسلمين)

ونصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير واثنية * البيرية هو بئر التومي) وافقوا السليمانية الانهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة * واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في النصوص عليه بعده (والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (ونشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهرا ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يمجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحنة بالفرق الضالة * الفرقة الثالثة * من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند الحكمين) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومركب الكبيرة * البيهسية هو يهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وعباده الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هوام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيجده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الاماني قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقبل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا) قالوا (الاطفال كما بانهم ايمانا وكفرا) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اي السكر (مع الكبيرة كفرو وافقوا القدريه) في اسناد افعال العباد اليهم * (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على الحكمين) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا وبشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من نقي ما اراد بها * الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا اني لا ذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميرانا

(وكفرت الصحابة) اي عثمان وطلحة والزبير واثنية وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) المحسن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للذف على النساء) اي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو لا مذكر بن قال الامدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقدوف المحسن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر (واطفال المشركين في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومركب الكبيرة كافر * الجندات هو نجدة بن عامر الجني منهم العاذرية) الذين (عذروا) اناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة

وجهه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمه واكلوا من الفضة
 قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجد اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يستغفر عنهم
 بجهاثهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فذهب من تابعه وقالوا الدين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله
 ونحرهم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني
 ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهو لا منكم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدة كلهم (لا حاجة) للناس
 (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذارأوا ان تلك الرعاية لا تتم
 الا امام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام
 الباقية * الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفري يخالفون الازارقة في تكفير القعدة (عن القتال اذا كانوا
 موافقين لهم في الدين) (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم
 ولم يقولوا بتخليد هم في النار (ومنع التقية في القول) اى جوزوا التقية في القول دون العمل (وقالوا
 المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابها) فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر (وما لاحد
 فيه لعظمه ترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقبل تزوج المؤمنة) اى المتعدة لما هو
 دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار العلانية * الاباضية هو عبد الله بن اباض
 قالوا مخالفونا من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكتهم وغنية اموالهم من سلاحهم
 وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودرهم دار الاسلام الامسك سلطانهم) قالوا (تقبل شهادة
 مخالفينهم عليهم ومركب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلية في الايمان (والاستطاعة
 قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومركب الكبيرة كافر
 كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار) وتعييبهم (وتوقفوا في التفريق اهو شرك)
 ام لا (و) في (جواز بعث رسول بلا دليل) ومجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا ان ذلك
 جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة واقتروا) فرقا (اربعا) الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي
 المقدم زادوا (على الاباضية) ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما
 (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنه او نار (او بار تكاب كبيرة فكافر لا مشرك * الثانية
 اليزيدية اصحاب يزيد بن ابيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من العجم يكتب يكتب في السماء)
 وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (اصحاب
 الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة * الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث
 الاباضى خالفوا الاباضية في القدر (اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة
 قبل الفعل * الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
 كان ذلك طاعة * العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على
 النجدة) بعد ان وافقواهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان تبرأ عنه (حتى يدعى
 الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر
 فرق * الاولى الميمنية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) يكون
 (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا
 (واطفال الكفار في الجنة) وروى عنهم يجوز نكاح البنات للبنين والبنات لاولاد الاخوة والاخوات
 اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف)
 فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرآنا * الثانية (من فرق العجاردة
 الحمزية هو حزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمنية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال
 الكفار في النار * الثالثة) منهم (الشعبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمنية) في بدعهم (الافى القدر *

الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشيعية) ويحكي عنهم انهم يتوقفون في امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره * (الخامس الخلفية اصحاب خلف) الحارجي وهم خوارج کرمان ومکران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك * السادسة الاطرافية) هم على مذهب حنابلة ورئسهم رجل من سجستان يقال له غالب الانهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر) اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد * السابعة المعلوماتية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه (وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن) (وفعل العبد مخلوق لله تعالى * الثامنة المجهولية) مذهبهم كذهب الحازمية ايضا الانهم (قالوا يكتفي معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له * التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين او للمشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا * العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبية هو تغلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا وكبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية اوعداوة الى ان يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبد اذا استغنوا واعطاء هالهم اذا افقروا * وتفرقوا * اي الثعالبية (اربع فرق * الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبية الانهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا في دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيل بالقتل) لمخالفهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم * الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفهم) اي الاخنسية (في التزويج) اي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبية في زكاة العبيد) اي اخذها منهم ودفعها اليهم * الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلاة كافر) لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلته ومجازه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا اكل كبيرة) فان من تكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لاباعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها (فكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عادينا (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتنشعب من الثعالبية او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا بعد مع اقسامه فلا تعتبر الثعالبية حاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبية معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكم بمحض * الفرق الرابعة * من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبسوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اي اخره ومنه ارجئه واخاه اي امهله واخره (اولا انهم يقولون لا بضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرجئة (وفرقتهم خمس * اليونسية هو يونس النمرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب)

فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كادل عليه قوله ابي واستكبر وكان من الكافرين ﴿ العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا ﴾ على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) اى غير ذاته وكذا با في صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ﴿ الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان ﴾ هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري ابن الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذى بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومنه مم بما ذكره ان هذه الامور ليست داخله في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان ما قلا لا يشك فيه (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابي حنيفة) وبعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا باحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدرا الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ﴿ الثوبانية اصحاب ثوبان ﴾ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله (واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابوشمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لوعقا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لا يخرج كل من هو مثله (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا ﴿ الثومية اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية الفضا) لم يكفر ومن قتل نبيا اولطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه) قال ابن الراوندى ويشتر المرسي وقال السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالمصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ﴿ الفرقة الخامسة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية) التجارية اصحاب محمد بن الحسين البخاريهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل (و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد (وفرقتهم ثلاث ﴿ اء البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باى شيء كان (فهو جسم) الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ﴿ الثالثة المستدركة استدر كواعلهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (في نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اى حلتنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب

حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا * الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر
استناد فعل العبد الى الله * والجبرية متوسطة) اى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين
الجبر والتفويض (ثبت للعبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية
وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان) التزمذى (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لافى محل
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره
الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلها
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفى الرؤية وخلق الكلام واجاب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع * الفرقة السابعة * منها (المشبهة شبهوا الله بالخلقوات) ومثله بالحادثات
وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة)
كالسبائية والبيانية والمغبرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبيهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضروكهمس والهيجمي قالوا هو جسم)
لا كالا لجسام (من لحم ودم) لا كالحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملاسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا يزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية
والفرج وسلوني عما وراءهم ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل * الفقه فقه ابي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)
في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنهى الى من يعابيه) ويبالى بقوله (فاقتصرونا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مما سله من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا ايملا العرش ام لا) يملأوه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعده متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اى ليس متناها بل هو غير متناه في جميع
الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اى على الحوادث الحائلة فيه (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النوبة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسل (سوى الوحى) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اى صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اى لا يجوز ارسال غير الرسل (وهو حينئذ) اى حين اذارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كلى (ويجوز عزله) اى عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد
من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كلى ومعوية الان امامة على وفق السنة بخلاف)
امامة (معوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذرى الازل بلى) اى الايمان هو الاقرار
الذى وجد من الذرحين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كايان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ايستنا بيمان الابد
الردة * فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم في النار
واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما اتا عليه واصحابي
فهم الاشاعة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبيهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لاموجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه

لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لاشبهه له) خلافا
 للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابضية حيث اثبتوا آلهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض الغلاة
 (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
 الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مر في المؤمنين
 في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج) في شيء (الى شيء)
 ولا يجب عليه شيء ان اصابه فضله وان عاقب فبعده لا غرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل
 او يحكم بجوز ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد (الجسماني
 حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلو داهل الجنة فيها و)
 خلود (الكفار في النار ويجوز الفعوى) عن المذنبين * والشفاعاة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم
 الى محمد * واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة * والامام يجب نصبه على
 المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب * ولا تكفر
 احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او) انكار (ما علم
 بحجته عليه السلام به ضرورة او) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان
 ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجما
 ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعا فافيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر * وللفقهاء
 في معاملتهم خلافا هو خارج عن فتننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
 ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء
 برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
 والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تبصر لنا بعون الله
 وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير
 دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه
 على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به
 الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفى ومعين * وقد وقع
 الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال
 سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صيف
 عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى
 ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد
 سيد الانام وآله الكرام وصحبه
 العظام وسلم تسليما كثيرا
 كثيرا امين

الحمد لله الذي امتن علينا بمجمل لطفه وكريم منه بطبع هذا الشرح العظيم * والبحر الزاخر الجسيم *
 المنسوب الى الخبير الخطير والفاضل الحرير * المشتهرين الا مائل بالسيد الشريف علي بن محمد
 الجرجاني * علي متن المواقف للعلامة الشايع القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي *
 في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام * الذي كشف فيه قناع العفاند الدينية * وابان فيه
 دلائل العلوم اليقينية * ونصب اعلام الهدى على المواقف البرهانية والمقاصد العيانية *
 جزى الله سبحانه وتعالى مؤلفهما خير الجزاء عن المسلمين الموحدين * ما جازى به المؤلفين
 والشارحين * وكان او ان طبعه وتنسيق نسجه ونطعه في عصر من حضرة السلطان
 ابن السلطان (السلطان عبد العزيز خان) ابد المولى دولته بتأييد الدين القويم *
 وشيد ملكه بنصرة الشرع المستقيم * وادام لواء حمايته على مفارق الانام
 * وخلد اعلام سلطنته مادامت الايام والاعوام * وكان طبعه في مطبعة
 الحاج محرم افندي البوسنوي * انال الله سبحانه وتعالى مأموله
 الدنيوي والاخروي * وهي في دار الخلافة العلية
 القسطنطينية * وصادف ختام طبعه في اواخر
 جمادى الاولى لسنة ست وثمانين ومائتين
 والف * من هجرة من له الدولة العظمى
 * والمرتبة الكبرى * في الاولى
 والعقبى * صلى الله تعالى وسلم
 عليه وعلى آله وصحبه
 اجمعين * والحمد لله
 رب العالمين